

سلسلہ رسائل اسلامیہ

اصول فلسفہ ہندو

— (تصنیف) —

پی۔ ٹی۔ سرینیواسا اینگار

— (ترجمہ) —

مولوی احسان احمد صاحب - بی۔ اے

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ، جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ ۳۱ مئی ۱۹۳۲ء

طبع خانہ اسلامیہ

یہ کتاب تھیو سافیکل پبشنگ ہاؤس مدراس کی اجازت
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

مضیٰ ابن اُصول فلسفہ ہنود

البواب	فصول	مضامین	صفحات
۱	۲	۳	۴
باب ۱	۰	وہ تصورات جو ہندوستان کے تمام	
		فلسفیانہ مذاہب میں عام ہیں۔	۱ تا ۵۰
باب ۲	۰	مابعد الطبیعیات	۵۱ تا ۵۴
	فصل اول	ویدانتہ	۵۴ تا ۷۵
	فصل دوم	ساتکھیہ	۷۵ تا ۸۳
	”ب“	یوگ	۸۳ تا ۸۸
	فصل سوم	آگمہ	۸۸ تا ۱۰۱
	”	مذہب وشنو کے حوالے	۱۰۱ تا ۱۰۲
	”	مذہب شیو کے حوالے	۱۰۲ تا ۱۰۸
	”	شیوہ یا مہی شورہ آگمہ	۱۰۸ تا ۱۱۰
	”	(۱) پاشوپتہ فرقہ	۱۱۰ تا ۱۱۱
	”	(۲) شیواسدھانتہ	۱۱۱ تا ۱۲۱
	”	پرستہ بھینا فرقہ	۱۲۱ تا ۱۲۵
	”	وشنو آگمہ	۱۲۵ تا ۱۳۷
	فصل چہارم	وشیشکہ اور نیائے	۱۳۷ تا ۱۳۸
	”	(۱) وشیشکہ	۱۳۸ تا ۱۴۶
	”	(ب) نیائے	۱۴۶ تا ۱۵۲

صفحات	مضامین	فصول	ابواب
۴	۳	۲	۱
۱۶۸ تا ۵۲	پرده مماسه	فصل پنجم	باب ۲
۱۷۵ تا ۶۸	بطلان گیتا	فصل ششم	باب ۳
۳۱۳ تا ۷۶	عمل کائنات	باب ۴



بسم اللہ الرحمن الرحیم

اصول فلسفہ و ہندو

باب

وہ تصورات جو ہندوستان کے تمام فلسفیانہ مذاہب میں عام ہیں

قدیم یونان و روم کی طرح جدید یورپ و امریکہ میں بھی ایسے مختلف فلسفی فرقتے عالم وجود میں آتے رہتے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کے اساسی اصول سے اختلاف کرتا ہے مگر ہندوستان میں یہ بات نہیں ہے۔ یہاں اگرچہ مختلف دھرموں میں بعض اہم مسائل میں اختلاف ہوتا ہے مگر ان سب میں جو تصورات عام ہیں وہ اس قدر کثیر اور اہم ہیں کہ بجائے خود اس کے مستحق ہیں کہ ان کو فلسفہ ہندو یا ہندو فلسفہ کے عنوان سے بیان کیا جائے۔

اس قسم کے تصورات کو مختلف مذاہب میں مسلم مانا گیا ہے ان پر کوئی مفصل و مدلل بحث نہیں کی گئی کیونکہ ہر مذہب اور ہر فرقہ اپنے یہاں کی اس خاص تعلیم اور ان مخصوص مسائل پر زور دیتا ہے جو اس میں اور دوسرے مذاہب میں ماہ الامتياز

ہوتے ہیں ہر فرقہ اور مذہب اسی قسم کے اختلافی مسائل کی تشریح و توضیح کرتا ہے اور انھیں کو یہ دلائل و براہین سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان مذاہب کی تعداد عام طور پر چھ بتائی جاتی ہے جن کو شد رشن کہتے ہیں۔ ان میں سے دو تو کلیتہً متن وید سے ماخوذ ہیں۔ ان کو مجموعی طور پر محاسا کہتے ہیں۔ اور ان میں سے ایک کا نام پر وہ اور دوسرے کا اترہ (یعنی قدیم و جدید) ہے انھیں کو کریمہ محاسا اور برہمہ محاسا بھی کہتے ہیں۔ یعنی دہرمہ اور برہما کی تحقیق باقی چار عقلی ہیں۔ یہ اگرچہ وید کو مقدس و محترم جانتے ہیں مگر ان کا مواد متن وید سے ماخوذ نہیں ہے ان کے نام یہ ہیں۔ سانکھیہ۔ یوگہ۔ نیاے اور وشیشکہ یعنی بیان سعی استدلال و تعریف کے علم لیکن مادہ و اپنی کتاب سرودہ درسن سنگر رہا میں۔ اپنے عہد کے سولہ فلسفیانہ مذاہب کا تذکرہ کرتا ہے۔ چار واکہ بودہ ارتشتاراما نوچہ۔ پورن پر جتا۔ نکولشیہ یا شویتہ۔ شیوہ۔ پرست پوجنا راسشیورہ۔ ویسیٹ شیکہ۔ اکشہ پاوہ۔ جے تہ۔ پامتیہ۔ سانکھیہ۔ پانچلہ شانکرہ۔ وہ ان مذاہب کی مخصوص تعلیم کی تشریح کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اصل یہ ہے کہ پڑھنے والا ان فلسفیانہ نظامات کے جگل میں بھٹک جاتا ہے اور اس کے ذہن سے یہ بات اتر جاتی ہے کہ ان میں اس قدر اختلاف نہیں جتنی کہ ہم رنگی ہے حالانکہ مادہ و صرف اختلاف ہی پر زور دیتا ہے۔ اس بات میں ہم ہندو فلسفہ کے مسلمات پر بحث کریں گے تاکہ ہر مذہب کے انفرادی مسائل اور فلسفیانہ تربیت کے طریقے پر غور کرنے کے لئے راستہ صاف ہو جائے اس زمانے کے مغربی ارباب فکر کے نزدیک فلسفہ زیادہ تر نظریہ سازی کا نام ہے۔ ان کے نزدیک اس کی غرض زیادہ تر ذہنی ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ ان مسائل کو حل کرتا ہے جو ذہن کو پریشان کرتے ہیں۔ لیکن ایک ہندو کے لئے (یونانی و رومی کی طرح) فلسفہ ایک عملی غرض و غایت بھی رکھتا تھا۔ اور یہ غایت اس کے نزدیک تو انین و قواعد کے مطابق زندگی منضبط کرنا تھی۔ اکثر ہسل کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں مطالعہ حکمت عملی اغراض کے لئے کیا جاتا تھا اور اس سے کسی خاص زندگی کی پابندی متصور ہوتی تھی (مخصوص

تصویریت ص ۳۲) اور ہندوستان میں آج تک یہی حال ہے۔ ہندوستان میں فلسفہ کو زندگی سے کبھی علیحدہ نہیں کیا گیا۔ اس لئے ہر مذہب اپنی تحقیقات کو اس خاص غرض کے حصول کے لئے جاری رکھتا ہے کہ انسان اس حالت تکمال تک کیونکر پہنچ سکتا ہے جس کو مکشہ کہتے ہیں۔ یہی ہر مذہب کی غایت الغایات ہے۔ اگر اس میں علمی اخلاقی روحانی تربیت کا ایسا طریقہ ہو جو انسان کو معراج کمال تک نہ پہنچا سکے تو فلاسفہ ہندو کے خیال کے بموجب اس کو باقی رہنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔

جدید یورپ کا صرف ایک فلسفی ہے جو فلسفہ کی یہ غرض اور غایت قرار دیتا ہے اور یہ نیم مشرقی ایسی نوا ہے۔ وہ اپنی کتاب ڈی انڈیٹیکس اینڈ کے پہلے ہی جملہ میں کہتا ہے۔ ”جب تجربہ مجھے یہ سبق دے چکا کہ اجتماعی زندگی کے معمولی ماحول بیکار اور لغو ہیں اور یہ دیکھ کر کہ جن چیزوں سے میں ڈرتا ہوں ان میں سے بجائے خود کوئی چیز اچھی یا بُری نہیں بلکہ جس حد تک میں ان سے متاثر ہوں اسی حد تک یہ اچھی یا بُری ہوتی ہیں میں نے آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ یہ تحقیق کی جائے آیا کوئی ایسی شے بھی ہے جو فی الحقیقت اچھی اور اس میں نفس تک پہنچنے کی اور اس کو متاثر کرنے کی قوت ہے۔ یہ جو تنہا نفس کو متاثر کر سکتی ہے اور آیا درحقیقت کسی ایسی شے کا وجود ہے جس کے انکشاف و حصول سے میں مسلسل اعلیٰ اور نامتناہی مسرت سے بہرہ اندوز ہو سکوں۔“

ایسی نوا کی طرح ہندوؤں کے نزدیک بھی فلسفے کی ابتدا اویراگیہ یعنی لذات و آرام کے مجمع انداز سے اور انتہا مکشہ پر ہوتی ہے فلسفے کے لئے جو تحریک سب سے پہلے ہوتی ہے وہ ذہنی نہیں بلکہ جذباتی و اخلاقی ہوتی ہے مجھے دولت کیا کرنی ہے؟ مجھے اعزاز و اقربا کی کیا ضرورت ہے۔ مجھے یقیناً مرنا ہے۔ بیویاں تیرے کیا کام آئیں گی تو اُس آتما کو تلاش کر جو پہاڑ کی مسمیٰ کھو میں چھپی ہوئی ہے۔ تیرے آبا و اجداد کہاں ہیں اور ان کے آبا و اجداد کہاں ہیں۔ قدیم زمانے کا ہندو اپنے بیٹے کو اس قسم کی تعلیم دیا کرتا تھا۔ یہی تعلیم دیا اسے اپنے بیٹے شو کو کو دیتا ہے۔ شو کو جو اپنے بلند مرتبہ

باپ سے بھی بڑا ثابت ہوتا ہے۔ اور قدیم ہندوستان میں فلسفے کی حقیقت یہ ہوا کرتی تھی (بھگوان واسو دھیات صفحہ ۹)۔

اور فلسفے کو عالم وجود میں لانے والی یہی قوت ہونی چاہئے اگر اس کو خشک لفظی بحث، بھوسہ کی لا حاصل کٹائی، بے ثمر اور گمراہ کن گوشش ریاکارانہ و غنائشی نیکی عظیم الشان دعاوی اور قلیل عمل سے کچھ زیادہ ہونا ہے تو اس کو عالم وجود میں لانے والی قوت یہی ہونی چاہئے۔ عالم ایک اخلاقی قیمت رکھتا ہے اور فلسفے کی غرض و غایت یہ نہیں کہ اپنے شیدائی کے لئے یہ نظریے کے ذریعے سے ایک تصور پیدا کر کے محض ایک طرح کی علمی تشفی کے احساس کا باعث ہو۔ بلکہ اسے کوئی شریف تر مقصد پورا کرنا چاہئے۔

اس لئے ہندو کے نزدیک فلسفہ محض ایک مجموعہ آراء ہی نہیں جس پر کہ یقین و اعتقاد رکھا جائے۔ بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک طرح کا اصول زندگی ہے جس کے مطابق انسان کو اپنی زندگی گزارنی چاہئے ایک طرح کی تربیت ہے جس کو اس حالت تک پہنچنے کے لئے حاصل کرنا چاہئے جس کا آغاز نفس عنصری کی قید سے رہا ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا مذاہب کے متعلق یہ کہنا بے اہمائی ہے کہ یہ محض مجموعہ نظریات ہیں اور ان کو عمل و تربیت سے کوئی تعلق نہیں، یہ تمام مذاہب، (سوائے اس بے دھنگی سی فلسفیانہ عدمیت کے جس کو سر و اور سن سنگرہا نے چار واکہ کے نام سے عالم کے سامنے پیش کیا ہے اور (بھگپتی سے منسوب ہے) عالم کی ساخت، انسان کی فطرت اور ارتقاء انسانی کے مہتاب کے متعلق مندرجہ ذیل نتائج پر متفق ہیں۔

- (۱) انسان شعور ذہنی اور جسم کا ایک مجموعہ ہے۔
- (۲) آتما کی نوعیت شعور کی سی ہے اور یہ غیر متغیر ہوتی ہے۔
- (۳) ذہن (انتہ کر نہ) اگرچہ ایک داخلی عضو ہے مگر مادی ہوتا ہے اور اس میں اور آتما میں فرق ہے۔
- (۴) ذہنی زندگی مقررہ قوانین کے تابع ہے اسی لئے تمام ذہنی واقعات کا تعین ہو سکتا ہے۔

(۵) پانچوں آلات حس (جہان دریاں) اور پانچوں آلات عمل (کرم بندریاں) ذہن کی طرح لطیف مادے سے بنے ہوئے ہیں۔
 (۶) گیارہ اعضاء، لنگہ وہ یا جسم لطیف میں ہوتے ہیں جو مقابلہ ایک مستقل اور پائیدار شے ہے۔
 (۷) لنگہ وہ کا بوتقعات گوشت و خون سے تعلق ہوتا رہتا ہے جو انسان کے لئے مادہ کثیف کے آلات حس اور آلات عمل فراہم کرتا ہے۔
 (۸) مادہ (پر اکرتی) متغیر ہے مگر مخلوق نہیں اور مقررہ قوانین کے تابع ہے۔

(۹) تاریخ عالم زمانہ عمل (کلپہ) اور زمانہ آرام (پرلیہ) پر مشتمل ہے۔ ہر زمانہ عمل کے بعد زمانہ آرام آتا ہے اور اسی طرح سے یہ سلسلہ جاری ہے۔
 (۱۰) وہ لطیف عناصر جن سے تمام اشیائی ہیں پانچ ہیں اور یہ پانچوں انسان کے حواس کے مطابق ہیں۔
 (۱۱) عالم میں جس قدر قوت ہے وہ ذاتی اور شخصی ہوتی ہے یعنی شدت کے مختلف مدارج شعور کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔
 (۱۲) اس قوت کا نام پرانہ ہے جو مادہ اور روح کے درمیان واسطہ ہے۔

(۱۳) قانون تسلیل یعنی کرمہ جسمانی اور روحانی دنیا پر حاوی ہے۔
 (۱۴) سمارہ یعنی کرمہ کا وہ ابد الابد سے ہے اور اس کا کوئی آغاز نہیں ہے۔

(۱۵) مکشہ انسانی زندگی کی غایت ہے اور تربیت نفس سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے مکشہ تک پہنچنا ایک مہینر قسم کا ذہنی واقعہ ہے۔
 حیرت کے قابل امر یہ ہے کہ مذکورہ بالا اصولی مسائل پر فلاسفہ ہند قطعاً متفق ہیں حالانکہ انہیں مسائل پر فلاسفہ مغرب میں ارسطو کے وقت اب تک بے حد اختلاف چلا آتا ہے۔ نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ نتائج کی اس طویل فہرست میں جس کے متعلق کل فلاسفہ متفق ہیں خدا کا کہیں ذکر

نہیں اور نہ کہیں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس کو اس عالم کے ساتھ کوئی علاقہ ہے یا نہیں۔ اگرچہ ویدانت کی تعلیم مسلک ہمہ اوست کے مثل ہے لیکن اس کے علاوہ جتنے مذاہب ہیں اور ان کے بانی ان کی جس طرح سے شرح کرتے ہیں ان کو مغربی فلسفی الحاد کے علاوہ اور کسی شے سے تعبیر نہیں کر سکتا۔ اگرچہ ان سب مذاہب میں فطرت کی اکثر ایسی قوتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مگر یہ ایک عام اور مطلق ذات کے تصور کو خارج از بحث قرار دیتے ہیں ابتدائی سانکھیہ ویسی شیکہ اور مہاساکی تصانیف کھلم کھلا ملحدانہ ہیں۔ یوگہ اور نیا تے سوتریں ایک ایسی ذات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اول الذکر اس کو ایک قدیم معلم سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اور آخر الذکر اس کو صرف جزا منرا دینے والا مانتا ہے اور اس سے زیادہ وقعت نہیں دیتا آخری دور کے فلاسفہ نے ان مذاہب کو موجدانہ رنگ دیدیا ہے اسی وجہ سے اس زمانے میں بریشورہ یا بلجہ ایک قسم کی گالی ہو گئی تھی۔ ہم اب ان مذکورہ پندرہ مسائل پر بحث کرتے ہیں جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔

(۱) انسان شعور ذہن اور جسم کا مرکب ہے

مغربی فلسفہ میں شعور اور ذہن کا تصور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ یہ دونوں بعض اوقات مرادف الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً جب شعوری حالتوں اور ذہنی حالتوں کو داخلی زندگی کے تغیر کی مختلف حالتوں کے نام کے طور پر استعمال کرتے ہیں بعض اوقات شعور ذہنی زندگی کی صفت یا اس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن مشرقی فلسفہ میں یہ دونوں تصور دو مبینہ چیزوں کو ظاہر کرتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں۔ شعور نفس جو اس اور ان کے عمل کے لئے بمنزلہ سموت یا شمع کے ہے برخلاف اس کے ذہن جدہ یعنی غیر شاعر ہے بالفاظ دیگر نفس مادہ ہے اور شعور روح ہے۔ سموت یعنی شعور خاص وہ شے ہے جو انسان کو اپنے نفس اور جو اس کے اعمال سے مطلع کرتی ہے

حواس سے ایک تمثیل لیکر اس کی تشریح کرتے ہیں۔ آنکھیں عالم کو اس وقت دیکھتی ہیں جب ان کو اشیاء کے سامنے کھولا جاتا ہے۔ اسی طرح جب سم و ت یعنی شعور ذہنی اعمال کی طرف پلٹتا ہے تو روح اپنے نفس کے افعال کو دیکھتی اور ان سے واقف ہوتی ہے اس کی حالت ایسی ہوتی ہے گویا روح سے روشنی کی ایک کرن نکلتی ہے اور ادراک و استدلال وغیرہ کے راستوں کو منور کر دیتی ہے۔ ان ذہنی افعال و اعمال کا وجود ہوتا ہے خواہ ان کے ساتھ شعور ہو یا نہ ہو جس طرح دنیا کا وجود ہے اب کوئی اس کو دیکھے یا نہ دیکھے جس طرح نظر ان کو انسان کے سامنے ظاہر کرتی ہے اسی طرح شعور کی روشنی ادراک و استدلال و طلب کے افعال کو شعور کے سامنے ظاہر کرتی ہے۔ شعور فکر نہیں کیونکہ فکر تو تمثلات کا ایک جم غفیر ہوتا ہے شعور ان کے انسان پر ظاہر ہونے کا نام ہے۔ خود ہند و مصنف ان دونوں میں خلط کر دیتے ہیں کیونکہ لفظ جننا نہ فکر اور شعور دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے چیت اینہ کا لفظ بھی خالی از ابہام نہیں کیونکہ تصور حرکت و جو مادی اشیاء کا قفل ہے اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

شعور خالص اور شعور ذاتی میں امتیاز کرنا چاہیے۔ شعور ذاتی کی پروفیسر ولیم جیمس نے اپنی کتاب ٹیکسٹ بک آف سائیکا لو جی کے باب دو اور دو ہم میں تحقیق کی ہے۔ وہ اس کے دو حصے کرتا ہے (۱) ذات بہ حیثیت معلوم ہونے کے یعنی لنایا منہم (۲) ذات بہ حیثیت عالم کے یعنی خالص انا۔ اول الذکر کی وہ پھر تقسیم کرتا ہے (۱) لنائے مادی یعنی جسم وغیرہ (۲) لنائے اجتماعی یعنی کسی شخص کی وہ شناخت جو اس کے دوست احباب وغیرہ کرتے ہیں (۳) لنائے روحانی یعنی شعوری حالتوں کا مکمل مجموعہ۔ انائے خالص کی وہ اس طرح پر تعریف کرتا ہے کہ یہ وہ ذات ہے جو فکر کرتی یہی جزو شعور کی لمبی حالتوں کے عقب میں فاعل ہوتا ہے جس کے وجود سے نفسیات کو کوئی بحث نہیں ہے۔ یہ اس دعوے پر کہ انسان مرکب ہوتا ہے بہترین تنقید ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ تقسیم

بہت ہی خوب ہے لیکن یہ شعور خالص یعنی کبھی متغیر نہ ہونے والی روشنی اور شعور شخصی یعنی ذہن منور میں امتیاز نہیں کرتی یا جیسا کہ یوگی کہتا ہے۔ چست شکستی اور چتورتی میں فرق نہیں کرتی شخصی شعور اہم ہے جو تجربہ سے عالم وجود میں آیا ہے یہ ایسی ہی تصویری تعمیر ہے جیسی عقلی ملکہ میں دنیا ہے۔ شعور خالص آتا ہے اور جو کچھ ہم کو تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے یہ اس کے ساتھ ہوتی ہے۔ پرشہ کا خالص شعور وہ ہے جس کا شخصی شعور جس کے ساتھ ذہنی و جسمانی حرکات ہوتی ہیں اور معمولاً ہم ان حرکات ہی سے واقف ہوتے ہیں ایک پر تو ہوتا ہے۔ جب حضرات جسم کو حرکت دیتے ہیں تو ہم کو لذت و الم اور اک و طلب یا حکم کا علم ہوتا ہے اور ہم کو خارجی اشیاء سے علو و خود اپنے وجود کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ شخصی شعور کی حالتیں ہوتی ہیں اور ہر حالت بجائے خود مرکب ہوتی ہے۔ اس سے ہم اس جزو کو نکالے دیتے ہیں جس کا جسم و نفس باعث ہوتے ہیں جو کہ اپنی بچتا ہے یہ وہ شعور ہوتا ہے جو کل ذہنی اعمال کے ساتھ ہوتا ہے اس کو مغربی فلاسفہ میں سے فلاطینوس نے سب سے پہلے پہچانا تھا اور اس کا پیرا کو لون تھیس یعنی روح کے ذہنی افعال کا ہمراہی نام رکھا تھا۔ یہ شعور کی روشنی ہے جو عالم ذہنی اور طبیعی دونوں کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ خالص عقل کی قوت ہوتی ہے جو غیر متغیر ہے اور مرکز ادراک نہیں ہو سکتی کیونکہ مرکز ادراک ذہن ہوتا ہے۔ اس طرح اہم کو شعور خالص کا ایک مبہم تصور ہو گیا ہے اور شخصی شعور سے جب ذہنی فعلیت کو نکالتے ہیں تو یہ اس سے ایک جدا گانہ شے ہوتی ہے۔ لیکن شعور خالص کوئی انتزاع نہیں بلکہ ایک حقیقی شے ہے اور یہ ان حقائق میں سے سب سے بڑی حقیقت ہے جس کو انسان حاصل کر سکتا ہے۔ کس آتما کی زندگی کا تحقق ہی ہندوستان کے کل فلسفی مذاہب کا مقصد ہے۔ انسان کی اندرونی زندگی کو مغربی فلسفہ میں موج شعور کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پروفیسر جیمس ذہن کی روانی کی حالتوں کی مندرجہ ذیل چار خصوصیات بیان کرتا ہے۔

(۱) ہر حالت یا خیال کسی شخصی شعور کا جزو ہوتی ہے۔

(۲) شخصی شعور کے اندر حالتیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں۔

(۳) ہر شخصی شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔

(۴) یہ اپنے معروض کے بعض حصوں سے بعض کی نسبت زیادہ لمبی

رکھتا ہے بعض اجزا کو خوشی سے لیتا ہے اور بعض کو مسترد کر دیتا ہے (لیکن بائک

سائی کا بوجی بائک) اس بیان میں تعقل در حالت اور تعقل تغیر مادہ سے متعلق

ہیں۔ تسلسل و پسند پرشہ سے تعلق رکھتے ہیں اور شخصی شعور مادہ اور پرشہ

دونوں کے مجموعہ کا نتیجہ ہے۔ مادہ اپنے آپ کو تغیر پذیر حالتوں کے ایک

سلسلہ کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ اور روح جس کی روشنی مسلسل ہے ان حالات

میں سے چند کو منتخب کر لیتی ہے اور ان کو انسان پر نظر کے ذریعہ سے ظاہر

و روشن کرتی ہے۔ یہیں ذہن کی کل حالتوں یعنی کل وقوفوں خواہشوں اور

دیگر افعال کو ایسے مادہ کی حالتیں سمجھنا چاہئے جو بہت متغیر رہتا ہے اور ان

روحانی خیال نہ کرنا چاہئے کیونکہ روحانی زندگی مسلسل و غیر منقطع ہوتی ہے۔

پروفیسر جیمس کہتا ہے کہ مذکورہ بالا چار دعویوں میں سے تیسرے سے دو

بائیں مراد ہیں (۱) جس حالت میں زمانی خلا ہوتا بھی ہے اس حالت میں بھی

شعور کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ گذشتہ شعور کا سلسلہ اور ایک ہی ذات

کا جزو ہے۔ (۲) شعور کی کیفیت میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ بالکل اچانک

کبھی نہیں ہوتے۔ (ایضاً) اس تسلسل کی صرف اسی وقت توجیہ ہو سکتی ہے

جب شعور کو ذہنی حالتوں سے علیحدہ خیال کیا جائے اور ان کے مابین ایسی

نسبت سمجھی جائے جیسی روشنی اور ایسی اشیا میں ہوتی ہے جو روشنی سے منور

ہوتی ہیں۔ کیفیت شعور میں کوئی تغیر نہیں ہوتا لیکن اگر تیشیل کو ذرا اور

طول دیا جائے تو معروض جو اس حالت میں ایک ذہنی حالت ہے روشنی

کے میدان کے آخری گوشہ میں جا پڑتا ہے اس لئے دھندلا اور نامعلوم

ہو جاتا ہے۔

سٹرنجی ایف اسٹاوٹ اپنی کتاب مینول آف سائیکا لوجی میں لفظ

شعور کے دو معنی بیان کرتے ہیں۔ (۱) تو یہ لفظ تمام ذہنی حالتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے خواہ ہم کو ان کا وقوف ہو یا نہ ہو۔ (۲) یہ اس وقوف کا باعث ہوتا ہے جو ہم کو اپنا اور اپنے تجربات کا ذاتی حالتوں کے طور پر ہوتا ہے یعنی ایک طرح کی داخلی حس ہوتی ہے یا وہ فعل جس سے ہم کو ذہن اور اس کے اعمال کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے جیسے نظر سے مادی واقعات کا فادریہر اس لفظ کے تین معنی بیان کرتے ہیں (۱) تو یہ ہماری نفسی زندگی کے کل مجموعہ کو ظاہر کرتا ہے یعنی وقوفی جذباتی اور اشتہائی حالتوں کو جن کا وقوف ہو سکتا ہے (۲) یہ ذہن کے بلا واسطہ جذباتی یا ذاتی علم کو ظاہر کرتا ہے خواہ تو یہ علم اس کو خود اپنے اعمال کا ہو یا اپنے علاوہ کسی اور شے کے عمل کا جو خود اس کو معمول بناتی ہو۔ بالفاظ دیگر وقوفی فعل کی قوت کے معنی دیتا ہے نہ کہ ان جذباتی یا اردی افعال کے جن کا وقوف ہوتا ہے (۳) یہ اس اضطرابی فعل کے معنی دیتا ہے جس سے ذہن اپنی حالتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ان کو اپنی حالتیں خیال کرتا ہے۔ (نفسیات صفحہ ۲۶ و ۲۷) لفظ شعور کے اسٹاڈ اور میسر کے دوسرے معنی کسی حد تک فلاسفہ ہنود کے تصور کے مطابق ہیں۔ ادراک جذبہ و طلب ذہن کے ایسے افعال ہیں۔ جو ذہنی قوانین کے مطابق واقع ہوئے ہیں۔ خواہ یہ روح کی روشنی سے منور ہوں یا نہ ہوں اور یہ ان سے واقف ہو یا نہ ہو۔ معمولی نفسی تجربے میں روح کا یہ شعور لازمی و طبعی طور پر زندگی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور صرف اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے، جب یہ ذہن سے علیحدہ کر دیا جائے۔ اور اس پر ذہنی اثر سے قطع نظر کر کے غور کیا جائے یہ شعور خالص انسان کا غیر مادی جزو ہے۔ اور اس کو پرشہ کہتے ہیں۔ یعنی انسان اصلی اس کو جنبہ بھی کہتے ہیں۔ یعنی جاننے والا کیونکہ یہ ذہن حواس و عضلات کے اعمال و افعال اور اپنے آپ کو آتما سمجھتا ہے۔ پرشہ سمویم پر کاشہ ہے جو اس کو خود اپنا وجود دکھاتی ہے۔ یہ اپنے آپ کو جسم و ذہن اسے علیحدہ خیال کرتی ہے جن کے وجود کا صرف اس وقت علم ہو سکتا ہے جب کوئی وجود شاعران کا وقوف کرتا ہے۔ برخلاف ذہن کے کہ اس کے

وجود کا صرف اس وقت اظہار ہوتا ہے۔ جب اس کا کسی ذی شعور ذات کو وقوف ہوتا ہے۔ اس لئے اہل ہند کی کتابوں میں شعور کو اکثر روشنی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ سورج کی روشنی ہم کو براہ راست نظر آتی ہے اور جب یہ کسی شے پر پڑتی ہے تو اس کے وجود کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح پرشہ اپنے وجود کو خود اپنے آپ پر بھی ظاہر کرتی ہے اور اس ذہن یا جسم کو بھی ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ اس کو تعلق ہوتا ہے جس کا بصورت دیگر اس کو شعور علم و وقوف نہ ہوتا اہل یورپ کی تصویریت مادہ کے وجود کو اس امر پر مبنی قرار دیتی ہے کہ اس کا ذہن کو شعور ہو اس کا دعویٰ یہ ہے کہ خواہ اس شے کے پس پر وہ جس کا ہم کو مادہ کے طور پر وقوف ہوتا ہے کوئی عین ہو یا نہ ہو اس قدر یقینی ہے کہ حصول کا وجود ہو جاتا ہے اور چونکہ حسیں ذہن کے تغیرات ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر ذہن نہ ہو تو انسان کو کسی خارجی شے کا علم نہیں ہو سکتا جان اسٹورٹ مل تعمیری تصویریت میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ خارجی عالم کے مظاہر کی تہ میں جس کا مستقل طور پر امکان ہے لیکن برکلی کی مکمل تصویریت اس کو تسلیم نہیں کرتی۔ فلسفہ ہندو ان سے بھی زیادہ عمیق تصویریت ہے۔ پرشہ کے لئے ذہن اور مادہ دونوں چیزیں خارجی ہیں۔ ان کو یہ ظاہر و آشکار کرتا ہے اگر اس کی روشنی نہ ہو تو یہ است یعنی نابود رہتے کیونکہ صدا وہ یعنی کسی شے کے موجود ہونے کا علم پرشہ کی روشنی کے بغیر کبھی نہیں ہو سکتا لیکن اپنے لئے پرشہ ہمیشہ منور ہوتا ہے۔ شعور تجربہ انسانی کا اصلی جزو ہے اس لئے نہ تو اس کا کسی شے سے ثبوت دیا جاسکتا ہے اور نہ کسی اور شے سے اس کے واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ ڈیکارٹ کا استدلال ہے کہ ”میں سوچتا ہوں“ ”لہذا میں ہوں“ ”ہندو فلسفی کہتا ہے چونکہ ”میں ہوں لہذا میں ہوں“ (۲) آتما کی نوعیت شعور کی سی ہے اور یہ غیر متغیر ہوتی ہے۔ انسان کے جس جزو کا ہم نے شعور نام رکھا ہے ہندو فلاسفہ کے یہاں اس کے مختلف نام ملتے ہیں پرشہ آتما بھوکتہ اور اس کی خصوصیات بھی

مختلف طور پر بیان کی جاتی ہیں۔ چنانچہ سانکھیہ گروہ کا پرشہ خالص شعور ہے جس میں کسی قسم کی کیفیت نہیں ہوتی۔ ویسی شیکہ گروہ کی آتما میں خواہش و سعی کی خصوصیت ہوتی ہے۔ لیکن کل مذاہب کے نزدیک آتما کی اصل خصوصیت سوا ایم پرکاش ہے تو وہ ہے یعنی ذہنی اور جسمانی اعمال و افعال کے منور و معلوم کرنے کی قوت جو اگر آتما نہ ہوتی تو بے شعور اور لاعلمی کی حالت میں ہو جاتے۔ یہ خود غیر متغیر ہوتی ہے۔ اس کی مثال ایک مستقل و پائیدار روشنی کی سی ہے جس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا انسان کے اس غیر مادی جزو کا عدم تغیر اور عدم حدوث خود اس کے تعقل کے اندر موجود ہے۔ آتما و بھو ہے جو فید مکان سے آزاد ہوتی ہے۔ مادہ انوی یعنی سالماتی ہوتا ہے۔ الفاظ فلاطینوس ”یہ کل ایسا کل اور ہر جزو میں کل ہوتی ہے۔“ اس لئے آتما تو قابل تقسیم ہوتی ہے اور نہ مرکب ہے اور نہ ذرا کھٹکتی ہے نہ بڑھ سکتی ہے نہ بیکار ہو سکتی ہے نہ پیدائش یا نشو و نما کی ہلاکت کا تعقل کرنے کی کوشش ہے سو وہ ہے کیونکہ شعور خود اس تعقل کے اندر موجود ہوتا ہے۔ پیدائش و ہلاکت کا تعقل اگر ایسے سلسلہ اشکال کے آغاز یا انجام کے طور پر کیا جائے جس میں کوئی عین اپنے آپ کو مشاہدہ کرنے والے کی نسبت سے ظاہر کرتا ہو تو یہ سمجھ میں آسکتے ہیں۔ چونکہ شعور طبعاً غیر متغیر ہوتا ہے اس لئے اس کی نہ تو ابتدا ہو سکتی ہے اور نہ انتہا۔ آتما جنہ یعنی شعور ابدی ہوتی ہے کیونکہ یہ مخلوق نہیں۔ شعور ابدی آتما کی اسی طرح خاصیت ہے جس طرح کہ حرارت و روشنی آگ کے خواص ہیں۔ (شکر، بھاشیہ، وید سوتر دوم ۳-۱۸) علاوہ میں از روئے تعریف بھی آتما ان آتما یعنی مادہ کی ضد ہے۔ تغیر پذیری مادہ کی اصل خاصیت ہے یعنی اس میں مختلف قسم کی شکلیں اختیار کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے آتما غیر متغیر ہوتی ہے۔ اس لئے شعور، آغاز و انجام اس کی تعریف میں داخل بھی نہیں ہے۔ یہ اپنا مقام بدل سکتا ہے یعنی ایک جسم سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے جسم کو منور کر سکتا ہے یا یوں کہو کہ یکے بعد دیگر ایک مجموعہ اجسام اس سے متصل ہو کر اس کے عکس سے منور ہو سکتا ہے لیکن یہ غیر فانی اور ابدی ہوتا ہے۔ ہندوستانی فلاسفہ میں

صرف بعض بدھ مذہب کے فلسفی انسان کی آتما کے غیر فانی ہونے سے انکار کرتے ہیں لیکن بدھ مت اور جین مت سے اس کتاب میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ صرف ان فرقوں سے بحث کی گئی ہے جو کم از کم وید کو مانتے ہیں اور اس سے اس طرح سے مکلم کھلا انکار نہیں کرتے جس طرح بدھ اور جین کے پیرو کرتے ہیں۔

(۳) ذہن اگرچہ ایک داخلی عضو ہے لیکن مادی ہے اور آتما سے مختلف ہوتا ہے۔

انسان کا ذہن ایک ایسا عضو ہے جو لطیف مادہ سے بنا ہوا ہے یہ غیر مادی یا روحانی نہیں ہوتا بلکہ پراکرتیہ یعنی مادی ہوتا ہے۔ مغربی فلسفہ میں جس اوراک ارادہ وغیرہ کو نفسی حالتیں قرار دیا گیا ہے اور فلاسفہ مغرب ان کو غیر مادی کہتے ہیں۔ ہندو فلسفہ میں ان کی دو حصوں میں تحلیل کی گئی ہے یعنی را، ان میں ایک جزو تو عمل کا ہوتا جو داخلی تو ہے لیکن ذہنی و روحانی نہیں ہے (۲) دوسرا جزو ان میں وکھور ہوتا ہے جو عمل کے ساتھ اور آتما سے منکس ہوتا ہے۔ ان میں سے پہلا جزو تو مادی ہے اور دوسرا غیر مادی اعمال ذہنی کو مختلف فرقے مختلف طور پر تقسیم کرتے ہیں سائنکھیہ کل ذہنی زندگی کو ذہن سے منسوب کرتے ہیں۔ اور ویسی شیکھ اس کو محض الہ توجہ کہتے ہیں لیکن تمام فرقے اس بات میں متفق ہیں کہ ذہن ایک مادی شے ہے۔ وہ فرقے جو درحقیقت تصوریتی ہیں لیکن بظاہر اس نظریہ کے مدعی ہیں جس کو اہل مغرب مادیت کہتے ہیں یعنی کہ نفس ایک مادی شے ہے ان کے اس مقولے سے جو بظاہر معممہ معلوم ہوتا ہے فضلاء مغرب نے اس میں بہت ٹھوکریں کھائی ہیں۔ مغربی فلسفہ میں شعور کا ایسا واضح تصور نہیں ہے جس تک ہم پہنچ چکے ہیں نہ اس میں مادہ کا کوئی ممتاز تصور ہے۔ ڈیکارٹ نے مادہ کی خاصیت صرف امتداد قرار دی ہے اس طرح بقول کلارک میکسویل اس نے مادہ کو مکان کے ساتھ خلط کر دیا ہے خود اس سے اسی نورا جو ڈیکارٹ کا شارح ہے انکار کرتا ہے۔ مموگی گفتگو میں مادہ کے نام نہاد اوصاف کو اس کے تصور کے ساتھ کوئی مربوط وچست نسبت سے وابستہ نہیں کیا جاتا۔ اور شعوری حالتوں سے ایسے واقعات مراد لئے جاتے ہیں جن کی تحلیل نہیں ہو سکتی جب ذہنی زندگی کے واقعات سے شعور کو جدا کر لیا جاتا ہے جب یہ محسوس ہوتا ہے کہ افعال ذہنی و نفسی بطور خود شعور سے حوا ہوتے ہیں تو اس وقت اس بات کا سمجھ میں آتا چنداں دشوار نہیں ہوتا کہ فلاسفہ ہند

جب یہ کہتے ہیں کہ ذہن ایک مادی شے ہے تو ان کی اس دعویٰ سے کیا مراد ہوتی ہے
 انتھکرنہ (یعنی نفس) کے معنی لغوی اعتبار سے اس داخلی عضو کے ہیں جو خارجی اعضاء سے حس و عمل کا متقابل
 ہے جینہ یعنی روح اس کو الٹکار کے طور پر استعمال کرتی ہے اس لئے اس کو اس کے علاوہ اور کچھ ہونا
 چاہئے کیونکہ ایک تو جاننے والا ہے اور ایک جاننے کا آلہ ہے۔ (نیایے سوتر سوم ۱۷۰)۔
 ذہن روح کے لئے خارجی شے ہوتا ہے یہ اس کو اسی طرح سے اپنے سے باہر خیال کرتی ہے
 جس طرح سے یہ اپنے جسم اور باقی خارجی عالم کو اپنے سے باہر خیال کرتی ہے۔ حالانکہ جاننے والا
 اپنے آپ کو خمسارچ میں معرض ادراک کے طور پر نہیں رکھ سکتا۔ باشعور پر شے سے
 خارج ہونا مادہ کی خاص علامت ہے۔ مادہ اور ذہن میں یہ خاصہ ہوتا ہے۔ اس کے
 علاوہ قتل مادہ کے لئے تغیر و تحول اور اس کی مختلف اشکال اختیار کرنے کی قابلیت کا تصور
 لازمی ہے۔ انتھکرنہ جس کو یوگی فلاسفہ چتہ دیتی کہتے ہیں اس طرح مختلف مظاہر و اشکال
 میں تبدیل ہو سکتا ہے جس طرح سے کہ جھیل کی سطح پر اس کی موجیں اور بھنور لیکن پر مشمر کی
 مستقل اور غیر متغیر روشنی کا حال اس کے بالکل برعکس ہے یہ نکل رہی ہے اور نہ زیادہ یہ نکلتی ہے اور نہ بڑھتی ہے
 مظاہر مادہ (جو ہمیشہ عالم تغیر میں رہتے ہیں) زمان و مکان کے تابع ہوتے ہیں ذہنی
 حوادث زمانی و مکانی دونوں ہوتے ہیں کیونکہ باعتبار زمان یہ ایک دوسرے کے
 بعد ہوتے ہیں اور بہ اعتبار مکان و ماغ تنگ محدود ہیں جو ان کا آلہ ہے پر شے نہ بڑی ہے اور نہ
 چھوٹی۔ اس کا اول و آخر نہیں مظاہر ذہنی کے یہ زمانی و مکانی ملائق قانون تعلیل کے تابع ہوتے
 ہیں۔ ان میں علت و معلول کا تعلق ہوتا ہے۔ لیکن شعور کی روشنی ایک مستقل روشنی ہوتی ہے
 اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اور اس میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کے لئے علت و معلول
 کا ہونا ضروری ہو۔ لہذا اگر ذہنی حالتیں قانون تعلیل کے تابع ہیں جس کو جدید نفسیات تسلیم کرتی
 ہے تو ذہن مادہ ہے نہ کہ روح۔

سالمائیت (یعنی ناقابل تقسیم اور ناقابل نظر ہونا) ویسی شیکہ فلاسفہ کے نزدیک
 مادہ کی بعض اشکال کی خصوصیت ہے اور انہیں اشکال میں سے ایک شکل وہ ذہن کو بھی قرار
 دیتے ہیں۔ آتما و بھو یعنی محیط ہوتی ہے اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ ہر جگہ ہے اور
 کسی جگہ نہیں ہے شعور کو کسی حصہ جسم میں محدود خیال نہیں کہہ سکتے جس کے اندر یہ خود کو گھٹا
 کرتا ہو۔ لیکن احوال ذہنی مثلاً قوت و خواہش وغیرہ ایسے ہیں کہ ان کو ہر جگہ اور

ذہنی عمل اور اس تصور کے وجود کا کہ ہماری نام نہاد و اعلیٰ زندگی کے وجود میں یعنی شعور اور غیر شعوری
تغییرات یہ پہلا نشان ہے۔ اس خیال کو کہ شعور کا ہونا اعمال ذہنی کے ساتھ لازمی نہیں جدید یورپی
فلسفہ میں سب سے پہلے لیبنز نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ، ”واقعہ تو یہ ہے کہ ہماری روح میں
یہ قوت ہوتی ہے کہ جب چاہے اور جب اس کو ضرورت ہو تو عین کی ہر صورت کا انحصار کر سکتی ہے
اور میرے خیال میں روح کا یہ فعل جس حد تک کہ اس سے کسی عین صورت یا حقیقت کا اظہار ہوتا ہے
صحیح معنی میں شے کا تصور ہوتا ہے۔ یہ تصور ہم میں موجود ہوتا ہے ہمیشہ ہمارے
ساتھ رہتا ہے خواہ ہم اس کا خیال کریں یا نہ کریں۔ مابعد الطبیعیات متہ جیمز
مونٹگری صفحہ ۶۴) ادراک اور ادراک (یا شعور) میں نہایت ہوشیاری کے
ساتھ امتیاز کرنا چاہئے۔ ”اس بارے میں اتباع ڈیکارٹ کو سخت غلط فہمی
ہوئی ہے کیونکہ وہ ان ادراکات کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے جن کا ہم کو
شعور نہیں ہوتا“ (ایضاً صفحہ ۲۵۳) سر ولیم ہملٹن غیر شعوری ذہنی تغیرات
کے نقل کو پھر نمایاں کر دیتے ہیں۔ ڈاکٹر اسکو آفیلڈ اپنی کتاب غیر شعوری
معاملات کے شروع میں مظاہر تشخّص کو ذہن کی غیر شعوری قوت سے
منسوب کرتے اور اس امر کے حق بجانب طور پر شاکسکی ہیں کہ ذہن غیر شاعر
کی قوت سے محققین نے نہایت ہی بری طرح سے بے اعتنائی برتی ہے۔
لیکن مغربی ارباب فکر کا ذہن اس طرف کبھی منتقل نہیں ہوا خود ذہن ہمیشہ
غیر شاعر ہوتا ہے۔ ایسا ہی غیر شاعر جیسا کہ عضلہ غیر شاعر ہوتا ہے۔ ربّ صنّا
امراض شخصیت میں اس امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ شعور ایک سادہ
مظہر ہے جو دماغ کی فعلیت کے ساتھ مل جاتا ہے مگر جس کے وجود کے
شرایط جدا گانہ ہیں جن کے مطابق یہ موجود و معدوم ہوتا ہے اس حقیقت
کو استعمال کرتے ہیں کہ حیات ذہنی بعض اوقات غیر شاعر ہوتی ہے۔ (ایضاً
صفحہ ۴) بائسٹ صاحب لکھتے ہیں ”شعور اپنے مطابق عصبی عمل کے تغیر کے
بغیر معدوم ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ دو یکساں مثال ذہن میں ایک دوسرے
کے بعد آتے ہیں۔ ان کی مشابہت کا ہم کو احساس ہونا ضروری نہیں کیونکہ
یکساں ہونے کی وجہ سے یہ ایک ہی غلامانی عنصر کو متبہج کرینگے۔ مرکز کا

ایک ہونا ان تمام نتائج کے پیدا ہونے کے لئے کافی ہو جائے گا جو اس
 مشابہت سے پیدا ہوئے ہیں جس کو شعوری موازنہ سے تسلیم کیا جاتا ہے۔
 نفسیات استدلال صفحہ ۱۲۶) عام تصورات بھی اسی طرح خدایا کی مداخلت کے
 بغیر قائم ہونے چاہئیں جس طرح سے کہ امتلاف مشابہت کہ ان میں خدایا
 کی مداخلت کے بغیر ہوتا ہے اور ان کو بھی انھیں کی بنا پر جو امتلاف مشابہت
 میں عمل کرتے ہیں محض تشالات کی بنا پر ہونا چاہئے یا بہ الفاظ دیگر مرکز
 ارتسام کے ایک ہونے کی بنا پر قائم ہونا چاہئے۔ تشالات میں عام نیچا
 کا وصف بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح سے کہ یکساں تشالات کی طرف
 ذہن کو منتقل کر دینے کا (ایضاً صفحہ ۲۷) جس حد تک یہ دعویٰ کیا گیا اس
 حد تک صحیح ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ پوری طرح کیا ہی نہیں گیا۔
 ذہنی زندگی فی نفسہ بالکل غیر شاعر ہوتی۔ اس کو صرف شعور کی روشنی منور
 کرتی اور اسی کے ذریعے سے جاننے والے کو ذہنی اعمال کا علم ہوتا ہے
 شعور ایک عدیم المثال شے ہے۔ یہ بجائے خود اور بطور خود موجود ہوتا
 ہے۔ ذہنی زندگی ایک علیحدہ شے ہے۔ اس کے قوانین جدا ہیں جو وہی
 عام مادے کے قوانین ہیں۔ اس پر شعور کی روشنی سے کوئی اثر نہیں پڑتا
 جو اس پر اس لئے پڑتی ہے کہ اس کو اپنے ساحت نظر کے سامنے لاسکے۔
 نفسی اور عضویاتی حالات و شرائط کو ایک دوسرے سے بہت قریبی تعلق ہے
 کیونکہ یہ مادی اعمال و افعال ہوتے ہیں شعور اعمال مادی کا کوئی مظہر یا مابعد
 مظہر نہیں ہے کیونکہ یہ بجائے خود موجود ہوتا ہے۔ نہ تو اس کا آغاز ہے اور
 نہ انجام نہ یہ کم ہوتا ہے اور نہ زیادہ یہ اس قدر پیچیدہ نہیں جس قدر کہ وہ
 شعور ہوتا ہے جس کو ہم شخصی شعور کہتے ہیں اور شعور اعلیٰ کے پر تو اور اعمال
 ذہنی سے مل کر بنا ہے کل ذہنی اعمال بجائے خود غیر شاعر ہوتے ہیں جب
 پرشہ کی روشنی ان پر پڑتی ہے اس وقت یہ محسوس و معلوم ہوتے ہیں۔
 اگر پرشہ کی روشنی سے منور نہ ہوں تو یہ اسی طرح سے غیر معلوم و غیر محسوس
 رہیں جس طرح اگر دنیا میں ذی حس وجود نہ ہوتے تو عالم طبعی غیر محسوس و غیر

معلوم رہتا۔ ذہن بھی اسی طرح سے ایک مادی منظر ہے جس طرح سے کہ عضلہ ایک مادی منظر ہے۔ ذہن اور عضلہ دونوں کے فعل کے ساتھ ممکن ہے شعور ہو ممکن ہے نہ ہو۔ ذہن اور عضلہ دونوں کے فعل کی تحقیق کرتے وقت شعور کو ایک خارجی شے سمجھ کر خارج کر دیتا چاہئے۔ اور ذہن کو بالطبع اسی طرح سے غیر شاعر خیال کرنا چاہئے جس طرح سے کہ عضلہ غیر شاعر خیال کیا جاتا ہے۔ مغربی فلسفہ چونکہ شعور اور ذہن میں امتیاز نہیں کرتا اس لئے اس کو ایک لاطعل مسئلہ سے سابقہ پڑتا ہے۔ ذہن شاعر کو غیر شاعر دے جس مادہ سے کیا تعلق ہے کیا ان کے مابین تعامل کا تعلق ہے یا محض متوازیت و موازات کی نسبت ہے۔ یہ دونوں اقرا ایسے ہیں کہ ان کا خیال تک نہیں ہو سکتا۔ یہ خیال کرنا کہ شعور اور تغیرات مادہ جیسی دو مختلف چیزیں باہم ایک دوسرے پر عمل کر سکتی یا ایک دوسرے کے متوازی رہ سکتی ہیں نہ تو ممکن معلوم ہوتا ہے اور نہ ایسا خیال کرنا فلسفیانہ نقطہ نظر سے کچھ سودمند ہو سکتا ہے۔ تغیر اور عدم تغیر جمع نہیں ہو سکتے۔ ذہن ایک مادی شے ہے اور اعمال ذہنی مادی اعمال ہوتے ہیں شعور سے یہ واضح درشن ہو سکتے ہیں۔ شعور ان کو معلوم و محسوس کر سکتا ہے لیکن اس کے علاوہ ان میں اور شعور میں کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ اب خواہ تو ذہن کو نظام عصبی کا مین مانا جائے جس طرح سے مغرب کے مادہ پرست کہتے ہیں یا اس کو ایک لطیف مادہ کا بنا ہوا سمجھا جائے جیسا کہ مشرقی فلاسفہ کا دعویٰ ہے بہر حال یہ پریشہ سے بالکل مختلف ہے۔ اگرچہ یہ لاطعلی کی بنا پر اپنے آپ کو ذہن کے مطابق سمجھنے لگے لیکن واقعہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ اس کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ دوستوں کے بانی جس تربیت کو بیان کرتے ہیں ان سے صرف اسی امر کا احساس ہوتا ہے کہ آتما ذہن سے بالکل مختلف شے ہے۔ جس قید سے پروا احساس کے سوا اور باقی تمام درسن آتما کو آزاد کرانا چاہتے ہیں وہ ادھیاسہ یعنی شعور کو غلط طور پر ذہن کے مطابق و عین خیال کرنے سے پیدا ہوتی ہے ایسی لاطعلی کی بنا پر آلام و تکالیف کا سامنا ہوتا ہے۔ اور مکش کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کے مابین جو واقعی فرق ہے اس کی صحیح طور پر تحقیق ہو جائے۔ جب تک آتما اور

ذہن کا یہ فرق سمجھ میں نہ آئے گا اس وقت تک فلسفہ مشرق سمجھ میں نہیں آسکتا۔

(۴) نفسی زندگی مقررہ قوانین کے تابع ہوتی ہے اس لئے تمام ذہنی حوادث کا تعین ہو سکتا ہے۔

(۵) چونکہ انتھکرنہ ایک مادی عضو ہے اس لئے اس کے تغیرات مقررہ قوانین کے مطابق ہوتے ہیں۔ کل مادی چیزیں قانون تعلیل کے تابع ہوتی ہیں۔ اس لئے ہر ذہنی واقعہ سابقہ واقعات کا نتیجہ ہوتا ہے اس طور پر کہ اگر اسباب معلوم ہوں تو نتائج کا اسی طرح سے صحیح اندازہ ہو سکے اور ان کے متعلق اسی طرح سے پیشین گوئی کی جاسکے جس طرح مادہ کے اور حلقوں میں ممکن ہے۔ چونکہ فلسفہ ہند کے کل مذاہب میں ذہن مادہ کی ایک شکل سمجھا جاتا ہے اس لئے ہندوستان میں جبر و قدر کا مسئلہ کبھی پیدا نہیں ہوا۔ ارادہ ایک مابعد الطبیعیاتی شے ہے یعنی ایسی شے جس کی ہم اپنے ذہن میں کوئی شبہ قائم نہیں کر سکتے۔ اس کو فلسفہ یورپ میں ذہن کا ایک حسرت سمجھا جاتا ہے اور ذہنی یا جسمانی مظاہر میں ایک ایسی نئی قوت کو شامل کر لیا جاتا ہے جو ان کے تمام معلومہ اسباب کو درہم و برہم کر سکتی ہے۔ ہندو فلسفہ ذہنی واقعات کی وقوف خواہش و عمل میں تحلیل کرتا ہے جو باہم علالت علی سے وابستہ ہوتے ہیں لیکن یہ ان میں ارادہ کو داخل نہیں کرتا ذہن کی یہ سہ گونہ زندگی ستوہ رجب اور قمس کے قوانین ثلاثہ کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن نہ تو خود ذہن اور نہ کوئی خارجی شے ذہن کو مجبور کر سکتی ہے اس کی حرکات کی ستوہ رجب اور قمس کے علاوہ اور کوئی علت نہیں ہوتی اور محض یہی اس کے تغیرات کی شرائط ہوتی ہیں۔ اس لئے نام نہاد مسئلہ جبر و قدر محض ایک افتادہ ہے۔ ایسی شے کو کیونکر آزاد کہہ سکتے ہیں جو مقررہ قوانین کے تابع ہو اور جس کے تغیرات کا پہلے سے اندازہ کیا جاسکے۔ ذہن بھی اسی طرح سے آزاد نہیں جس طرح کہ درخت سے جدا ہو جانے کے بعد سیب آزاد نہیں رہتا۔ لہذا ہندوستان کا کل فلسفہ جبری ہے۔ یہ ذہن کے کل افعال کو اضطراری کہتا ہے

قوت کی ایک رو جس کو پرانہ کہتے ہیں اور جو مادہ لطیف میں عصبی قوت کے مماثل ہے) خارج سے ذہن میں داخل ہونی ہے اور عمل کی صورت میں لوٹ جاتی ہے۔ ذہن میں داخلی اور خارجی امواج کے مابین تعلق و تدریج ہو سکتا ہے۔ تعلق کے دوران میں ایسے محرکات جو ذہن کی سطح پر تیرتے پھرتے ہوں یا جو اس کی گہرائیوں میں مدفون ہوں اٹھ کر لوٹنے والے تہوج کے رخ کو متاثر کر سکتے ہیں۔ لیکن ان تمام امور کا اندازہ تعین ہو سکتا ہے۔ کوئی ذہنی فعل اس حیثیت سے آزاد و با اختیار نہیں ہے کہ مادہ کے قوانین اس سے ماوراء ہوں۔

ذہن آزاد نہیں ہوتا لیکن آتما اپنے آپ کو ذہن کی قید سے آزاد کر سکتا ہے شعور اکثر ذہنی و جسمانی اعمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہم کو بالعموم اپنے خیالات و حرکات کا شعور ہوتا ہے۔ بعض خیالات و حرکات سے ہم ارادہ و عمدہ شعور کو علیحدہ کر سکتے ہیں۔ ہم ایک لمحی خیال یا لمحی جسمانی فعل کیسے اپنے شعور کو منقطع کر سکتے ہیں۔ لیکن خیال کا ایک پیچیدہ سلسلہ یا عقلی انقباضات کا ایک پیچیدہ مجموعہ خواہ شعور کو اپنی طرف مٹھ لیتا ہے۔ ذہنی اور جسمانی حالات کی طرف اس طرح باجبر ملتفت ہونا شعور کے لئے بمنزلہ ایک قید کے ہے۔ ایسے ذہنی اور جسمانی واقعات سے شعور کو منقطع کرنے کی قابلیت جو بدرجہ غایت پر ہیجان یا ایسے خیال کی طرف ملتفت ہونے کی قوت جو راحت شعور کے اور خیالات میں دبا ہوا ہو ایسی آزادی ہے جو بتدریج تربیت نفس سے حاصل ہو سکتی ہے۔ پس آزادی و اختیار ارتقاء کے و انسانی کی منزل مقصود ہے۔ لیکن ارادہ کی آزادی نہیں بلکہ شعور کی آزادی جس کی بنا پر یہ ذہنی و جسمانی واقعات کی طرف خواہ مخواہ ملتفت ہونے کا پابند نہیں رہتا۔ گنت (یعنی وہ شخص جو معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے) وہ ہوتا ہے جس کو یہ آزادی حاصل ہو جاتی ہے وہ اپنے اندر آزادی ارادہ پیدا نہیں کرتا بلکہ اپنی ذات شاعر کو جسم و نفس کی جبری نگرانی و محافظت سے آزاد کرتا ہے۔ لیکن ہے وہ مادہ کی طرف سے ممتنع نہیں ہے اور اس طرح سے اس کے استبداد

نجات پا جائے۔ لیکن اگر وہ ذہن سے کام لیتی ہے تو وہ صرف اس طرح کام لے سکتی ہے کہ اس کے تو انین کو اسی طرح تسلیم کرے اور ان پر اس طرح سے کار بند ہو جس طرح انسان عالم کی قوتوں سے اس کے تو انین کو سمجھ کر اور ان کا اتباع کر کے کام لے سکتا ہے۔ اس حیثیت سے خدائے برتر یعنی خود ایشور بھی کرم کے قانون سے بالاتر نہیں ہے۔

جدید یورپ کے دو سب سے زیادہ عمیق النظر فلسفی مسئلہ جبر و قدر کے متعلق کوئی شبہ نہیں رکھتے۔ ”ذہن کوئی مطلق آزاد یا با اختیار ارادہ نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کی مرضی اور خواہش بھی ایسی علت کے تابع ہوتی ہے جسکی ایک اور علت ہوتی ہے اور پھر اس علت کی علت ہوتی ہے اس طرح سے یہ سلسلہ علل یونہی چلا جاتا ہے۔“ (اخلاقیات اپسی نوزا ۱۸-۲۸ مترجمہ ایلوس) اس میں شک نہیں کہ ہمارے تمام خیالات و ادراکات گذشتہ خیالات و ادراکات کے اس طرح سے تابع ہوتے ہیں کہ اگر میں اپنے تمام محسوسات و جذبات پر بلا واسطہ غور کر سکتا تو مجھے وہ تمام باتیں معلوم ہو جاتیں جو مجھ پر آئندہ گزرنے والی ہیں یا کبھی گزریں گی۔“ (دما بعد الطبیعیات لیبنز مترجمہ مونٹگمری صفحہ ۲۵)

موجودہ زمانے کے فلسفہ مغرب میں مسئلہ جبر و قدر کو اس استدلال نے از سر نو تازہ کر دیا ہے کہ ارادہ جزو شعور ہوتا ہے اس نظریہ کے خیال سے منسٹر برگ نے ایک بالکل غیر منطقیانہ تقابل ”حقیقت حیات“ (اختیار) اور حقیقت علم (جبر) کے مابین قائم کیا ہے۔ مگر علم کا فرض یہ ہے کہ واقعا زندگی کو خیالی عنوانات کے تحت جمع کرے اس لئے ان دونوں کے مابین کوئی تقابل نہیں ہو سکتا۔ آکسفورڈ کے نئے گروہ (جس کی روح رواں ڈاکٹر ایف سی۔ ایس شلمرہین) کا بھی یہی خیال ہے کہ جبریت علوم کے اندر ایک اصول موضوعہ اور ایک مسئلہ کی حیثیت رکھتی ہے یہ صرف اپنے آپ ہی عمل کی حد تک صحیح ہو سکتی ہے اسی طرح اخلاقیات میں اختیار ایک اصول موضوعہ ہے اور اگر اس کو بھی ویسے مفید طریقہ پر استعمال کیا جاسکے تو اس کو بھی

اپنے وجود کے باقی رکھنے کا ایسا ہی حق ہے۔ لیکن عقل ایک ہی قسم کے مظاہر کی توجیہ کے لئے دو متضاد اصول اختیار کرنے سے انکار کرتی ہے۔ اس وقت کا اصل سبب یہ ہے کہ جبر کا تعلق ذہنی دینا سے ہے اور اختیار خواہ تو اس کا فی ہو یا حقیقی اس کا تعلق آتما سے۔ فلسفہ مغرب نور شعور سے منور ذہن کو ایک شے سمجھتا ہے۔ اسی بنا پر ان کے یہاں نام نہاد شعوری حالت کو ایک ایسا نفسی واقعہ شمار کیا جاتا ہے جو ذہن و شعور دونوں کا مرکب ہوتا ہے۔ یہ ایک عظیم المثال واقعہ ہوتا ہے اس کا ایک جزو فی الحال تو پابند ہوتا ہے لیکن اس کے اندر آزاد ہو جانے کا امکان ہوتا ہے اور دوسرا مقررہ قوانین کے ماتحت عمل کرتا ہے۔ اس مخلوط شے کے متعلق جس کو شعور شخصی کہتے ہیں بہت کچھ بحث ہوئی ہے۔ بعض لوگ مسئلہ کے ایک رخ پر نظر ڈال کر کہتے ہیں کہ انسان صاحب اختیار سب سے بعض اس خیال سے انکار کرتے ہیں۔ فلسفہ مہنود رد و قدح کے اس گرداب میں گرفتار ہونے سے بچ گیا۔ کیونکہ اس نے نفسی حالت کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کر دی اور اس کے دو جزو قرار دئے ایک شعور اور دوسرے مظاہر نفسی کا ستھول۔ اس طرح پر اس کو معلوم ہو گیا کہ شعور کی آزادی اور مظاہر ذہنی کی پابندی باہم متناقض نہیں ہیں کیونکہ ان کا تعلق دو مختلف چیزوں سے ہے۔ عوام کا مذہبی فکر خارجی مسائل کے داخل ہو جانے سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ شمر جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کو شیطان نے دنیا میں پھیلایا ہے اس کا مسئلہ اور اخلاقی ذمہ داری کا تصور جو انسان پر ان قوتوں کے جائز و صحیح استعمال کے متعلق عام ہوتی ہے جو اس کو اس کے خدا بنے عنایت کی ہیں یہ اصل فلسفی مسئلہ کو اور بھی گڑبڑ کر دیتے ہیں۔ قدیم انسانی تمدنوں میں یہ خیال نہیں غالب نظر آتا ہے کہ خدا انسانی شکل اختیار کر کے انسانوں میں اگر انسانی شکل و صورت میں رہتا ہے دنیا کی اکثر کتب مقدس اسی خیال پر مبنی ہیں۔ یہ خدا کو ایک خود مختار حاکم کے مثل بنا دیتا ہے جو انسان کو زندگی اور قوتیں عنایت کرتا ہے اور ان کے استعمال کے لئے بعض قواعد مقرر فرما دیتا ہے اور حکم کر دیتا ہے ان قوتوں سے

ان قوانین کے مطابق کام لو اگر ایسا نہ کرو گے تو تم کو ان کے قوانین کی خلاف ورزی کی سزا ملے گی۔ لیکن حکمت اس خدا کو جو شکل انسانی کے مطابق ہے مرتبہ خدائی سے معزول کر دیتی ہے اور اس آسمانی قانون کو جو قوانین انسانی کی محض ایک پر شوکت نقل ہے ساقط الاعتبار سمجھتی ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مساعی کا انحصار قدرت ارادہ پر ہوتا ہے کوشش کم و بیش مہیج کے تناسب سے ہوتی ہے اور یہ بھی اسی قدر مادی ہوتی ہے جس قدر کہ قوت مادی ہوتی ہے۔ کیونکہ جو شے خارجی محرک پر مبنی ہو کسی طرح سے بھی روحانی اور آزاد یا با قدرت نہیں ہو سکتی۔

بعض لوگ جبریت کو اس ڈر سے قبول نہیں کرتے کہ اس کے قبول کرنے سے انسان کی اصلاح نفس نامکن ہو جائیگی۔ یہ خوف بھی بے بنیاد ہے۔ قدیم زمانہ کے فطرت کے متلون دیوتاؤں اور معبودوں کے چھوڑ دینے اور کائنات مادی میں طبعی قوانین کے تسلیم کرنے سے کسی طرح بھی ان مساعی کی راہ میں رکاوٹ واقع نہیں ہوتی جو انسان فطرت کو اپنی اغراض و مقاصد میں استعمال کرنے کے لئے کرتا ہے۔ اسی طرح سے اگر طبعی قانون ذہنی اور اخلاقی عالم میں بھی کافر یا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ذہنی تربیتی کے متعلق انسان کے مساعی پر اثر نہیں پڑ سکتا۔ بلکہ اس سے تو تربیت نفسی ذی فہم و موثر ہو جائے گی۔ اور یہ اس کو لازمی و ناگزیر ثابت کر دے گا۔ عالم ذہنی کے قوانین سے بے خبری اور اس کو قانون تحلیل سے ماورا سمجھ لینے کا اندھا اعتقاد کسی کوشش کے لئے مفید نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس ذہنی زندگی کے حالات و شرائط اور اس امر کا علم کہ ذہنی تربیت میں کونسی شے ممکن ہے اور کونسی نامکن ہے اور اپنے اذہان کو ترقی دینے کے لئے ہم فطرت کے کون سے ذرائع سے کام لے سکتے ہیں ترقی نفسی کی انفرادی کوشش کے حق میں بے حد مفید ہوتا ہے۔

(۵) پانچوں آلات جس اور پانچوں آلات عمل بھی ذہن کی طرح سے لطیف مادہ کے بنے ہوئے ہیں۔

(۵) ذہن کے تابع پانچ آلات علم اور پانچ آلات عمل ہوتے ہیں یہ بھی لطیف مادہ کے بنے ہوتے ہیں۔ نظام عصبی ان گیارہ آلات لطیفہ کا عضویاتی رخ ہوتا ہے۔ ان گیارہ اعضاء میں سے ایک تو داخلی ہے اور دس خارجی ہیں۔ یہ سب کے سب سکشمہ بھوتہ یعنی پانچ قسم کے ابتدائی مادے سے بنے ہوئے ہوتے ہیں جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔ آلات علم حسب ذیل ہیں سماعت لامسہ نظر ذائقہ شامہ۔ آلات عمل گفتار رقتار گرفت قضاے حاجت توالد و تناسل ہیں۔ ان دسوں آلات جس کے متعلق خیال یہ ہے کہ دراصل یہ ایک غیر مرئی و لطیف مادہ سے بنے ہیں جن سے ارتقا ہو کر یہ مرئی اعضاء جسمانی کی صورت میں منتقل ہوئے ہیں۔ ان دسوں کے دس قفل ہیں جن پر دس مختلف قوتیں حکومت کرتی ہیں۔ یہ ذہنی زندگی کے عناصر ماتحت ہوتے ہیں اور افعال ذہن اس کے عناصر اصلی ہوتے ہیں۔ ذہنی افعال کی طرح سے یہ میدان شعور میں اسی وقت داخل ہوتے ہیں جب ان پر آتما کی روشنی پڑتی ہے ابتداً تو یہ قانون کفایت کی خلاف ورزی معلوم ہوتی ہے کہ حواس کا وجود طبیعی اور مادی اے طبیعی دونوں میں تسلیم کیا جائے۔ لیکن اگر ہندو جوگیوں کا یہ قول صحیح ہے کہ انسان کے حسی اعمال (اس زندگی میں بھی اور اس کے بعد بھی) اس کے جسم مادی سے علحدہ اور مستقل طور پر واقع ہوتے ہیں تو آلات لطیف کا آلات کثیف سے علحدہ وجود ہونا چاہئے۔ اعمال عقلی کو پانچ حصوں میں تقسیم کرنا اس موجود عضویاتی نظریہ کے خلاف ہے کہ تمام حرکی تحریکات ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں لیکن جب تک عضویات یہ نہ طے کر لے کہ عصبی تحریک ہوتی کیا ہے اس وقت تک یہ ہندوؤں کے اس خیال پر اعتراض نہیں کر سکتی کہ جسم لطیف میں پانچ مختلف قسم کی عصبی تحریکیں ہوتی ہیں۔

(۶) یہ گیارہ اعضاء ایک لنگہ وہ یعنی جسم لطیف کے اندر ہوتے ہیں جو نسبتہً مستقل و پایدار شے ہے۔

(۷) انسان کا ذہن اور باقی دس اعضاء ایک لطیف مادہ کے جسم میں

ہوتے ہیں جس کو لنگہ وہ (جسم لطیف) مایونیجہ (جسم غیر رجمی) کہتے ہیں اور مختلف مذاہب اس کو مختلف طور پر مختلف اجسام لطیف میں تقسیم کرتے ہیں۔ یہ آتما کی طویل صحرا نور دیوں (سمسارہ) اور دنیاوی زمانوں (کلیپہ) میں اس کا رفیق رہتا ہے۔ بھوتہ آسمریہ یعنی عناصر لطیفہ کا بتا ہوا ہے۔ مگر یہ کرماسمریہ یعنی سمسکاریوں کا مخزن بھی ہے جس میں انسان کے انکار خواہش اور اعمال جمع ہوتے ہیں۔ یہ اس کے پرانوں یعنی مختلف قسم کی عصبی قوتوں کی حامل بھی ہے۔ انسان کی ظاہری زندگی (کلیپہ) میں پریشہ اور لنگہ وہ کا اتحاد لذت والہم (بھوگہ) اور آخر کار آپا ورگہ یعنی نجات کا باعث ہوتا ہے۔ لذت والہم جسمانی یا نفسی زندگی کے اولین اوصاف نہیں ہیں انسان پر عالم خارجی آلات حس کے ذریعہ سے عمل کرتا ہے اس سے ایک رد عمل حرکتی نتیجہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ حرکتی تسوین دراصل یہ انہ کا عضلات کی طرف ایک طرح کا بہاؤ ہے اس بہاؤ کی راہ میں اگر کوئی شے حائل نہ ہو تو اس کو لنگہ کہتے ہیں اگر کوئی سے حائل ہو تو پھر یہ الہم کہلاتا ہے۔ تندرستی اور بیماری دونوں حالتوں میں لذت والہم میں اکثر التباس ہو جاتا ہے اور لوگوں کو الہم سے لذت اور لذت سے الہم کا احساس ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پرانہ کا اخراج یا رکاوٹ اصل آشے ہے اور لذت والہم محض اس کی تفسیر ہیں۔ یہ تمام امور اہل ہنود کے خیالات کے مطابق ہیں۔ لیکن قوت کا اخراج اور رکاوٹ لنگہ وہ کے اندر واقع ہوتی ہے جس کا خاص فعل (بھو کرتو) حیثیت کے تابع ہونے کی قابلیت ہے۔

نوفلاطونی لنگہ وہ کے وجود کے قائل تھے۔ فلاطینوس ذہن کے ایک ایسے حصہ کا ذکر کرتا ہے جس کو ادراک ہوتا ہے جو جسم و ذہن کے مابین رابطہ قائم کرتا ہے۔ (نوفلاطونی مصنفہ و ہنکر صفحہ ۴۶-۴۹) فلسفہ یورپ کے ہاتھ سے یہ نظریہ قرون وسطیٰ کی تاریکی میں گم ہو گیا۔ اس دور تاریکی میں چونکہ یونان کی فلسفی روایات یورپ کی علمی زندگی سے علیحدہ ہو جاتی ہیں اس لئے اس امر کا پتہ چلا مابہت مشکل ہے کہ قدما کے یہاں لفظ

سانگی (ذہن) اور (دہن) کے دو اصل کیا معنی تھے اور اس لئے فلسفہ یونان اور فلسفہ ہنود کے مابین کوئی مطابقت بھی نہیں ہو سکتی اس کا یقین ضرور ہے کہ یونانی اصطلاحات کے موجودہ انگریزی ترجمے اسی قدر ناقص و ناکافی ہیں جس قدر کہ سنسکرت اصطلاحات کے ہیں اور یونانی اور سنسکرت فلسفہ میں اس سے زیادہ مطابقت تھی جتنا کہ سنسکرت اور یونانی کتابوں کے ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۷) لنگہ وہ کاکھی کبھی جسم ظاہری سے بھی تعلق ہوتا ہے انسان کا جسم ظاہری دراصل جسم کثیف ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ فطرت خارج پر عمل کرتا ہے۔ اس مسئلہ وہ کا اضافہ انسان کو کامل کر دیتا ہے اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ شعور شخصی پر شہ کی سموت یعنی جسم گردش و پوست کی بھوک تریوہ (حسیت) اور کمر تریوہ (قابلیت عمل) کا نتیجہ ہے۔ جب تک انسان اس جسم کے اندر رہتا ہے اس وقت تک دنیا کی لذتیں بہرہ اندوز ہونے اور دنیا کے اکلام بچنے کے لئے ہوتے ہیں۔ جب وہ عالم پر عمل کرتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ عالم معمول ہے اور میں عامل ہوں۔ عمل سے جو لذت و آلام کا تجربہ ہوتا ہے وہ انا اور غیر انا کے امتیاز کو اور بھی واضح کر دیتا ہے خواہش اور تجربہ لذت و الم ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں اسی طرح سے انسان اپنے اور دوسروں کے تعلقات قائم کرتا ہے۔ اسی لئے وہ کبھی کبھی اپنی خواہشوں کے پورا کرنے اور ان تعلقات کے تسایم رکھنے کے لئے جو اس کے اور دوسروں کے مابین ہوتے ہیں جسم میں حلول کرتا ہے جب راکد ویشم (خواہش و نفرت) معدوم ہو جاتی ہے تو پر اس کے جسم کی طرف پھیری آمد بھی ختم ہو جاتی ہے۔

ایسے مافوق العادت انسان بھی انسانی کالبد میں آتے ہیں جن کا جسم اجزائے لطیف کامرکب ہوتا ہے۔ ان کو اوتار کہتے ہیں۔ ان میں وہ حدود مل جاتی ہیں جو انسانی اور مافوق العادت انسانی زندگی کو جدا کرتی ہیں۔ ایسے لوگوں کا کالبد انسانی میں آنا یا تو ارادی ہوتا ہے یا جبری کثرین جگوت گتیت

میں کہتے ہیں اگرچہ میں ایسی ذات نہیں ہوں جو موت و حیات کے تابع ہو اور کل مخلوق کا سردار ہوں لیکن میں اپنی معجزہ نجات سے اپنی پراکرتی (مادہ) میں داخل ہو کر جسم انسانی میں پیدا ہو جاتا ہوں۔ جب اعمال صالحہ گھٹ جاتے ہیں اور طغیان و عصیان کی زیادتی ہوتی ہے تب میں اسے بھرت جسم انسانی میں آتا ہوں تاکہ نیکوں کی حفاظت کروں اور بدوں کو کیفر کروں۔

گوپنچاؤں پر انوں میں بھی ایسی کہانیاں بہت کثرت سے ہیں جن میں مافوق الفطرت ہستیاں منرا کے طور پر لباس انسانی میں آتی ہیں۔ لیکن تبدیل جسم خواہ جبری ہو یا اختیاری یہ اس ہستی کو پابند ضرور کر دیتا ہے کیونکہ جب تک جسم خاکی میں ہے اس وقت تک بڑی سے بڑی ہستی بھی تو ان مادہ کو نہیں توڑ سکتی۔ لیکن جسم مافوق العادت ہستی کو ایسے مواقع دیتا ہے جن سے وہ انسانوں سے ملکر ان کی قسمتوں کو ایک یقینی و قطعی طریقے پر متاثر کر سکتی ہے جیسا کہ ان اشلو کوں سے ظاہر ہوتا ہے جن کو اوپر نقل کر آئے ہیں۔ اگر مافوق العادت ہستیاں بلا واسطہ انسانی دماغ پر عمل کریں تو اس سے نظام عصبی میں اختلال واقع ہو جائے اور ذہنی و اخلاقی توازن کا وجود باقی نہ رہے انبیاء ہمیشہ غیر معمولی انسان ہوتے ہیں ان کی حالت بظاہر مریضوں کی سی ہوتی ہے کیونکہ ان کی دماغی حالت ایسی نہیں ہو سکتی جیسی ہم لوگوں کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کا ارتقا ہم سے بالکل مختلف طریق پر ہوتا ہے اس معنی کر کے ایشور بھی قادر مطلق نہیں ہے کیونکہ وہ قوانین وجود (خواہ تو وہ مادی ہو یا غیر مادی) کو نہیں بدل سکتا۔ وہ نئی نوع انسان کو براہ راست صرف اس طرح سے متاثر کر سکتا ہے کہ ان میں پیدا ہو۔ انتریامی (یعنی فعلیت القلوب) ہونے کی حیثیت سے وہ زندگی کے چکر کو گردش دیتا ہے۔ وہ جسم میں محافظ و نگران اس کے سنبھالنے والی اس کے لذت و الحام کو محسوس کرنے والی اس کی سب بڑی حکمران ذات ہوتی ہے۔ (بھگوت گیتا ۱۳-۲۲) لیکن قوانین فطرت غیر متغیر ہوتے ہیں۔ یہ تمام تغیرات اور اور تمام اوصاف کی جڑ ہوتی ہے۔

اوتار کے معنی عموماً یہی سمجھے جاتے ہیں کہ یہ ایشور ہی کی ذات ہوتی ہے جو عالم خاکی میں نازل ہوتی ہے۔ یہ بالکل لغو بات ہے۔ ایشور ہر جگہ ہوتا ہے اس لئے اس کے واسطے نزول ایک ناممکن اہل شے ہوگی ہندو مصنفین اوتاروں کی توجیہ میں یہ کہتے ہیں کہ ترتی یافتہ ہستیوں میں کبھی اس کی ایک ایسی عارضی جھلک آجاتی ہے جس سے معمولی آدمیوں کا قلب عاری ہوتا ہے۔ خود کرشن جو اوتار کا ایک کامل نمونہ ہیں مرنے سے کچھ پہلے معمولی انسان کے مثل ہو جاتے ہیں۔

(۸) مادہ متغیر ہے لیکن مخلوق نہیں اور مقررہ قوانین کے تابع ہوتا ہے۔

(۸) آتما کی طرح سے وہ بھی مخلوق و حادث نہیں۔ عدم سے پیدا ہونا اور عدم میں منتقل ہو جانا یہ ایسے تصور ہیں جن سے فلاسفہ ہنود کو تہمتہ نصرت رہی ہے۔ سنگرت کے مادے سرج کے معنی ڈالنا خارج کرنا پیدا کرنا اور سرشتی کے معنی اخراج کے ہیں دیدوں میں موجود بالذات کے معنی بھی لئے جاتے ہیں جو مادہ اور ذی روح ہستیوں کو تیس یعنی مراقبہ کے ذریعہ سے خارج کرتا ہے۔ فلاسفہ یورپ میں سے لینبر ہنود کے ساتھ اس بار میں اتفاق کرتا ہے کہ خلقت کے معنی ایک طرح کے اخراج یا اظہار کے ہیں بالکل اسی طرح سے جس طرح سے ہمارے خیالات کا اظہار ہوتا ہے (مابعد الطبیعیات مترجمہ منٹگمری صفحہ ۲۳)۔ مادہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ درسیہ یعنی قابل ادراک ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ایک عالم کے لئے معرض علم بن سکتا ہے۔ یہ خدا ہوتا ہے یعنی اس کی موجودگی کا اظہار صرف دیکھنے والے کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ یہ سو اہم پرکاش نہیں ہوتا یعنی یہ اپنے وجود کو خود ظاہر نہیں کر سکتا۔ یہ پرکاشی و کرنی یعنی متغیر ہوتا ہے یہ اپنے آپ کو ایسے مظاہر کے سلسلہ میں منتقل کرتا ہے جس کا ہر مظہر اشارہ اظہار میں کسی پہلی شے کی حالت متغیر ہوتی ہے اور پھر دوسری حالت میں متغیر ہو جاتی ہے۔ تبدیل اسم و تغیر شکل

و صورت کی یہ قابلیت اور معرفت مادہ کی اصلی خصوصیات ہیں۔ مادہ سالماتی بھی ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے آتما کو چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا اس میں تین گن یعنی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو کائنات میں تمس جس اور ستوہ کے اساسی قوانین ہیں۔ عالم طبیعی میں تمس خاصہ جمود کا نام ہے اور یہ ان واقعات کا مجموعہ ہے کہ مادہ کے ذرات یا مادی اشیاء میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ اپنی حالت حرکت یا حالت سکون کو باقی رکھیں اور اگر کوئی قوت ان کی اس حالت کو بدلنا چاہے تو یہ اس کی مجسم ہوں۔ یہ تمام موجودات کا اساسی قانون ہے۔ اور یہی وجود خارجی کی اصل تعریف ہے۔ جس مادے کی دوسری خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس سے ہم کو صرف اسی قوت کا نقل نہیں ہوتا جو تغیر حرکت میں مانع آتی ہے بلکہ اس کا بھی نقل ہوتا ہے جو مادے کے اجزاء میں تغیر حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ یہ صرف ذہنی شے نہیں ہوتی جس پر قوت اپنا زور صرف کرتی ہے۔ بلکہ یہ اس قوت کا بھی نخرن ہوتی ہے "از مرز تاریخ فلسفہ یورپ ۱-۱۳۳۶" لہذا جس قانون طاقت ہے جس سے مادے کے دوسرے اساسی خاصے کا اس طرح اظہار ہوتا ہے جس طرح سے کہ اس کا ہمارے حال کو احساس ہوتا ہے۔ ستوہ قانون توازن ہے اس کی رو سے سالمات و کمشات یعنی پرمانس اور دوپانکس جب یہ اشیاء کے جزو ہوتے ہیں تو ایک دوسرے پر اس طرح سے عمل کرتے ہیں جس سے توازن قائم رہتا ہے اور یہ ایک جگہ شے کی حیثیت سے باقی رہتے ہیں۔ مادے کے یہ تین خاصے جن کو ہندو گن کہتے ہیں مادی اشیاء کی موجودگی سے متنبط ہوتے ہیں۔ اگر ان کا وجود باقی رہ سکتا ہے تو ان میں یہ گن ہونے ضروری ہیں۔ پس یہ خاصے گویا مادہ کی مادیت ہوتے ہیں۔ یہ گویا کہ قانون بقائے نفس کی تین مستشالیں ہیں۔ اگر ہم کسی ایسی مادی دنیا کا تصور کرنے کی کوشش کریں جس میں جمود قوت و توازن کے یہ تین گن نہ ہوں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ دنیا ہماری ذہنی نظر کے سامنے ہی کا فور ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ قوانین

نہیں بلکہ گن یا خواص ہیں۔ عالم طبیعی میں مذکورہ بالا تینوں گنوں کے عمل کی یہ توجیہ ان کو بالکل وہی شے بنا دیتی ہے، جو نیوٹن کے مشہور عالم حرکت کے قوانین ثلاثہ ہیں۔ اب یہ بات بتدریج تسلیم کی جا رہی ہے کہ نیوٹن کے قانون قوانین حرکت تو اتنے نہیں ہیں جتنے کہ قوانین مادہ ہیں۔ پہلے اور تیسرے کو تو قانون حرکت کہنا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ ان کو مادہ کا اصل خاصہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان سے مادہ اور غیر مادہ میں امتیاز ہوتا ہے۔ یہ مادہ کی تعریف اور اس کے اظہار کی شرائط کا تعین کرتے ہیں۔ مادہ کا اظہار حرکت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ان کو قوانین حرکت کہتے ہیں۔ قدیم زمانے میں حرکت کو بعض اوقات علامت محض سمجھتے تھے بعض اوقات ایک مستقل شے مانتے تھے کیونکہ اتباع ڈیکارٹ میں جو ہر مادی کے متعلق یہ خیال رائج تھا کہ اس کے لئے مرنے امتداد ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ مادے کا بغیر حرکت کے تغیر نہیں ہو سکتا۔ پس ڈیکارٹ کا یہ مفروضہ کہ مادہ پہلے ایک بالکل جامد انبار کی صورت میں تھا جس کے اندر بعد میں حرکت پیدا کی گئی ہے، بالکل غیر معقول اور ناجائز ہے۔ (دراپسی نوزا اور اس کا فلسفہ مولفہ پالک صفحہ ۱۱۵)۔

یہ تینوں گن تغیرات ذہنی کے لئے بھی شرط ہیں۔ ذہنی واقعات کے وقوع کے خواہش و عمل کے غلبے کے اعتبار سے تین درجے ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجہ میں تمس جس اور ستوہ خود حرکتی فعل کبھی فعل اور عہد ہی فعل کو ظاہر کرتے ہیں۔ خواہش کی سطح پر تینوں اپنے آپ کو مجبور کرنیوالی خواہش کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں اور محرکات اور باضابطہ خواہش (دویراگیہ) کے مابین کشمکش ہوتی ہے۔ وقوف کی سطح پر تینوں گن بطور لاعلیٰ خیر و ناقص عقل اور علم کامل کے طور پر عمل کرتے ہیں۔ ان گنوں کے زیر اثر ذہن کی عام حالت یکسانی الم، اور لذت کی رہتی ہے۔ اس طرح سے ذہن کے لئے بھی تینوں گن اس طرح سے شرط ہیں (یعنی یہ بھی تری گنیہ ہے) جس طرح سے کہ جسم کے لئے ہیں۔

ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ تین گنوں کا تعقل ایک وسیع ترین اور مفید ترین
 تقسیم ہے جس تک کہ فلسفہ پہنچ سکا ہے یہ اشیائے مدرکہ اور ذہن کی ان
 تمام حالتوں پر حاوی ہے جن کو ہم جانتے ہیں۔ ہر وہ شے جو متغیر ہوتی ہے۔ ہر وہ شے
 جو پرشہ سے خارج ہوتی ہے اس کے اندر آ جاتی ہے اور یہ ان سب کو
 ایک عام تعقل کے ماتحت جمع کر دیتا ہے یعنی کن کائنات خارجی کے اظہار کے لئے
 تین شرطیں ہو جاتی ہیں یہ خارجی اشیاء کا جو ذہن کی خودکاری اس کا خواہش کے تابع
 ہونا اس کی بھی قوتوں کی تاکامی اس کالذات و الم سے بے حس ہونا یہ تمام باتیں ایک لفظ
 تمس کے ماتحت جمع ہیں تمس کے لغوی معنی گلا گھٹنے کے ہیں اور اصطلاحاً تاریکی کے معنی ہیں
 آتا ہے۔ اس کے اندر یہ یہ تمام خصوصیات جمع ہیں اور یہ اظہار مادہ کی ایک شرط ہے۔ اسی
 طرح سے جس حرکت پر حاوی ہے۔ خواہ تو وہ قوت کی بنا پر ہو یا ایجان کی بنا پر ہو یا
 خواہشوں کی کشمکش کا نتیجہ ہو یا غلط فہمی اور الم کی بنا پر ہو۔ لغوی اعتبار سے تمس
 کے معنی اس دھندلی اور رنگین روشنی کے ہیں۔ جو تاریک زمین اور روشن آسمان
 کے مابین ہوتی ہے۔ اور یہ اس حالت کو نہایت صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے توازن
 عدل ضبط نفس صمت فہم اور لذات کا تفصل ستوہ گے طور پر کیا
 جاتا ہے۔

یہ تینوں گن کسی شے کے اوصاف نہیں بلکہ مادہ کے قوانین ہیں
 اور وہ اشکال ہیں جن میں کہ مادہ اپنے آپ کو ظاہر کر سکتا ہے۔ کارل
 پیرسن نے طریق حکمی کی تعریف کی ہے وہ کہتا ہے کہ طریق حکمی واقعات کو
 ہوشیاری اور محنت کے ساتھ ترتیب دینے ان کے تعلقات کا باہم مقابلہ و موازنہ
 کرنے اور آخر کار ترتیب یافتہ تخیل کی مدد سے کسی ایسے مختصر دعوے یا نظریہ کے دریافت کرنے
 پر مشتمل ہے جو مختصر الفاظ میں بہت سے واقعات کا احاطہ کر لیتا ہے۔ اس
 قسم کا نظریہ یا اصول حکمی قانون ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے کن مادہ کے اسباب
 قوانین ہوتے ہیں۔ لفظ قانون چونکہ ایک قانون ساز کے وجود پر بھی دلالت
 کرتا ہے۔ اس لئے اگر ہم (جیسا کہ نوٹز کہتا ہے) اس رواجی خیال کو نہ چھوڑیں
 جس کے مطابق قوانین حقیقت کو ایسی موجودہ بالذات قوت سمجھا جاتا ہے

جو حقیقی و واقعی پر تصرف رکھتی ہے۔ تو یہ لفظ غیر تشفی بخش سا ہو گا۔ یہ فلکی ان عام اشکال کے علاوہ نہیں ہوتے جن میں ایک ایسی روح جو عالم کے دور پر غور اور اس کے مختلف حرکات کا مقابلہ کر کے اس کو ایک مختصر کلمہ اور کردے اس طرح سے مختصر ہو کر کہا جاتا ہے۔ وہ ایسی شے ہوتی ہے جس کا تحقق خود اشیا کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کہ اپنی حالت پر ہوتی ہیں اور اپنے عمل کے مطابق عمل کرتی ہیں، جس سے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ہم ان کے طرز عمل کو کسی قانون کی مثال سمجھیں۔ ہر وہ شے جس کو ہم قانون یا دنیا کا ضابطہ خیال کرتے ہیں۔ وہ دنیا ہی کا عین ہوتا ہے اور اشیا کی طرف ہم جو اس طرح سے نظر ڈالتے ہیں گویا یہ اس سے جدا ہیں اور ان کو اپنی قوت کسی اور ایسی شے سے حاصل ہوتی ہے، جس کے اس عین کو تابع ہونا چاہئے تھا ایک غلط طریقہ ہے مگر ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اس سے بچ بھی نہیں سکتے۔ (فلسفہ مذہب صفحہ ۷۶) یہ الفاظ دیگر مادہ کی فعلیت نے قوانین بنائے ہیں۔ قوانین نے مادہ کی فعلیت کو پیدا نہیں کیا۔ یہ تینوں قانون یا کنجہ مادہ کی اظہار کی شرط ہوتے ہیں۔ جو شے مادی نہیں ہے یعنی پرشہ یا شعور ہے وہی ایسی سے ہے جو کبھی گنوں سے متاثر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ گنوں کا تعلق غیر متغیر آتما کے حلقہ سے نہیں ہے۔

یہ امر کہ مادہ زمان و مکان اور علت کے تابع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ باعتبار ساخت سالماتی ہے اور بہ اعتبار عادت تری گینہ ہے۔ اگرچہ ارتقاء مادہ زمانے کے تابع ہے، مگر خود مادہ فنا نہیں ہو سکتا۔ انفرادی پرشہ ممکن ہے اس سے روگردانی کرے اور اس کو نظر انداز کر دے مگر اس کا وجود ختم نہیں ہو جاتا اور جب کائنات کا مالک اپنی قوتوں کو اس پر ہٹا لیتا ہے تو اس کے ارتقاء میں محض کچھ مدت کے لئے خلل واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ پرلیمہ کے زمانے میں مادہ است شے طور پر اس طرح اوجھڑتا ہے غیر ظاہر صورت میں موجود ہوتا ہے جس طرح سے کہ بیج کے اندر رکھا۔ (شکر)

(۹) عالم کی تاریخ عمل و سکون کے واقعات پر مشتمل ہے جو یکے بعد دیگرے

ہوتے ہیں۔

مادہ ہر دم عالم تحول میں ہے سب سے بڑے میتقاتی تغیر پرلیہ اور کلیہ ہیں۔ پر کلیہ وہ زمانہ ہے، جس میں مادہ غیر ممیز ہوتا ہے۔ اس وقت اس کا وقوف نہیں ہو سکتا اس حالت میں کن حقتہ ہوتے ہیں۔ شعور بھی غیر ممیز و نامعلوم ہوتے ہیں۔ کلیہ ایک عالم یا متعدد عالموں کے نظام کے اظہار کا زمانہ ہے مغربی علماء کا یہ خیال ہے کہ کائنات کے ظاہر ہونے اور کبھی نہفنتہ ہو جانے کا نظریہ وید کے قدیم ترین زمانہ میں نہ تھا حالانکہ رگ وید یہ کہتی ہے کہ ”برہمانے اسے پہلے کی طرح پیدا کیا۔“ لیکن مغربی علماء اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ تین ویدوں کا باعث تدوین تو محض یجن یعنی اغراض قربانی ہیں اور ان کی تدوین سے کسی مذہبی کتاب کی تدوین مقصود نہ تھی۔ اس اعتبار سے تو اپنی شد تک محض اپاسنہ (مراقبہ) کے قواعد ہیں اور مذہبی مسائل اگر کہیں ان میں آتے ہیں تو بالواسطہ اور کنایت آتے ہیں۔ اس وجہ سے اگر ان کتابوں میں ان مسائل کے بہت کم حوالے ہیں یا مطلق ہیں ہی نہیں تو محض اس کو اس امر کی دلیل نہیں قرار دیا جاسکتا کہ قدیم فلاسفہ نے اس مسئلہ کو حل نہیں کیا تھا۔ اس کی محض یہ وجہ تھی کہ کل وید پہلے اور بعد کے حصے یعنی اعمال اور مراقبہ کے اجزاء محض عبادت و رسوم کے ضوابط تھے ان کی نظری اور عملی تشریح کے لئے محاسن ضرورت لاحق ہوئی۔ پس اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ میتقاتی خلق و فنا کا نظریہ جو ہندوستان میں عرصہ سے تسلیم ہوتا چلا آ رہا ہے ہندوستانی فلسفہ کے قدیم ترین قرون سے متعلق نہیں ہے۔

یہ نظریہ اس قدر پیچیدہ اور مشکل بھی نہیں ہے جس کے لئے فلسفہ کی کوئی طویل ترقی پہلے سے فرض کرنی پڑے۔ انسان قدرۃً اپنی ساخت سے کائنات کی ساخت کی طرف متوجہ ہوتا ہے قدیم ترین زمانہ وحشت میں وہ اپنے افکار و عواطف کو گرد و پیش کی چٹانوں و درختوں اور حیوانوں سے منسوب کرتا تھا۔ اسی طرح سے وہ آج بھی زور اور ثبوت کے تقولوں

جن کا اس کو اپنے جسم میں شعور ہوتا ہے، اپنے گرد و پیش کی چیزوں تک وسعت دیتا ہے اور اس سے کائنات کی توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ اسی طرح سے قدیم زمانہ میں انسان اپنے جسم کے خواب و بیداری کے تغیرات (یعنی جاگرتہ اور کپشتی) کو کائنات تک وسعت دیتا تھا اور اس سے برہما کے عمل یعنی کلپہ اور خواب یعنی پرلیہ کے تصورات قائم کرتا تھا۔ اس تعقل میں کوئی ایسی جدید بات نہیں ہے جو فلسفہ ہندو کے امور رخ کو اس نے بعد کے زمانہ سے منسوب کرنے پر مجبور کرے۔

یہاں یہ بات بتا دینی ضروری ہے کہ لفظ نیتہ جس کا ترجمہ عموماً ابدی کیا جاتا ہے اس کے معنی غیر محدود و مستقبل کے نہیں جیسا کہ مغرب میں سمجھا جاتا ہے۔ ابد تو ہر حال زمانہ ہوتا ہے۔ صرف اس کی حدود میں بے حد فصل ہوتا ہے۔ جس طرح غیر محدود مکان بہر حال محدود مکان ہوتا ہے۔ صرف اس کے آغاز و انجام میں بے حد فاصلہ ہوتا ہے یہ دونوں ترکیبیں عام طور پر استعمال ہوتی ہیں اور بہت لوگ یہ جانتے ہیں کہ یہ محض الفاظ ہیں جن کے کوئی خاص معنی نہیں ہیں۔ برخلاف اس کے فلسفہ ہند میں ہمیشہ نیتہ سے اس کلپہ (عالم) کے ختم تک کا زمانہ مراد ہوتا ہے۔ متسیہ پران کا اشلوک کہتا ہے کہ حیات جاودان (یعنی امری نتوہ) سے اس وقت تک زندہ رہنا مراد ہوتا ہے کہ تمام ذی روح مر جائیں (یعنی جب تک پرلیہ کا آغاز ہو) تین لوگوں کی مدت (تروک) تک جسم بدلنے سے محفوظ رہنا زندگی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس طرح زمانہ کو ہم جانتے ہیں اس طرح اس کو پرلیہ کی حالت تک وسعت دینا بے معنی ہو گا۔ زمانہ ایک ذہن مدرک کی حالتوں کے تغیر سے علاقہ رکھتا ہے اور اس لئے جب خود اذہان کا وجود نہ ہو گا اس وقت اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ فلسفہ ہند کا لہ (زمانہ) کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے کھنڈ اور اکھنڈ۔ غیر مسلسل اور مسلسل ہم جس زمانہ کو جانتے ہیں وہ صرف اول الذکر قسم کا ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا زمانہ جس کو ذہنی حالتوں کے تغیر سے

کوئی علاقہ نہیں ہوتا، اس کو ہم بمشکل سمجھ سکتے ہیں کیونکہ یہ تجربہ انسانی سے ماوراء ہے۔ میت۔ آپ۔ ششم۔ ۱۵ کہتا ہے کہ ”برہما“ کی دو صورتیں ہیں کالہ اور اکالہ۔ زمان اور غیر زمان۔ جو شکل اس کی سوچ سے پہلے ہے وہ اکالہ اور اس میں اجزا نہیں ہیں۔ جو سوچ کے بعد ہے وہ زمانہ ہے اور اس کے اجزا ہیں اتھروید کے ۱۵۔ ۲۵۔ ۵۵ میں کالہ کو جو تمام چیزوں کا مبداء اور حاکم کہا گیا ہے تو اسی اکسٹ کے معنی میں کہا گیا ہے اور بھگ گیتا نمبر ۳۲ میں ایشور کرشن کی زبانی کہتے ہیں کہ ”میں زمانہ ہوں جو دنیاؤں کو تباہ کرتا ہوں“ تو اس میں بھی اکسٹ ہی مراد ہے۔“ (۱۰) عناصر لطیف جس سے تمام اشیائے عالم نے ترکیب پائی ہے انسان کے حواس خمسہ کی طرح سے پانچ ہیں۔

عناصر لطیف یعنی سکشمہ بھوتہ ابتدائی حس خیال کئے جاتے ہیں پچانچہ شامہ۔ ذائقہ۔ باصرہ۔ لامسہ۔ انسان سے باہر بھی ایک خفیف سی قوت میں پائے جاتے ہیں۔ اکثر مذاہب میں ان کو تین مائترہ کہتے ہیں اور یہی خالص حس کی جڑ ہے۔ حواس خمسہ کے مطابق پانچ تن مائترے ہیں جو اپنی ترکیبات و امتزاجات سے اشلو بھوتہ یا اشیائے عالم پیدا کرتے ہیں۔ اہل مغرب کی سائنس مادی ساخت کے انتہائی عناصر کو ایک برقی ذخیرہ یا عنقود قرار دیتی ہے جس میں ایک طرح کی اشیری طاقت ہر وقت موجود رہتی ہے ہر ذیلی سالمہ اپنے برقی ذخیرہ کیساتھ مستقل یا اصلی اشیری قوت کی ساخت سے گھرا رہتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ اشیر کامل طور پر سیالی شے نہیں ہوتی بلکہ اس میں محض ایک طرح کا لوج اور چمک ہوتی ہے اس لئے کل یا جز میں ایسا حصہ ضرور ہونا چاہئے جو کلکتہ یا جزو اشیر کی اصلی قوت کا عنقود ہوگا۔ اور یہ مقام ایسا ہوگا جس قتل و اسطہ ٹوٹ چکا ہوگا۔ مگر اس کے ٹکڑے جوڑ کر ان پر لیب پوت کی گئی ہے اگرچہ وہ پوری طرح سے بیٹھے نہیں اور اس مقام کے ارد گرد باقی قوت کے آثار موجود ہیں۔ (لامر اشیر وہ مادہ صفحہ ۲۶ و ۲۷)

اس طرح سے مغربی ارباب فکر نے انتہائی اعتباری و ریاضیاتی قابلیت سے اکاششہ یعنی ایشر کا تصور قائم کیا ہے اور اس کو کچھ اس طرح سے ڈھالا ہے کہ یہ ارتعاشات نور کی بنیاد کا کام دیکھے۔ کھارک میکول نے برق و نور کو ایک شے ثابت کیا ہے۔ پس ایسی ایشری موج کے متعلق جس میں بجلی بھری ہوئی ہو، یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایسی شے ہے جس سے ہر روز پتہ تازہ یعنی ابتدائی و ناقص قسم کی روشنی کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے لیکن مغربی حکیم نے اس مسئلہ پر غور نہیں کیا ہے کہ بوزاقتہ اور آواز کیا ہے۔ کیا یہ بھی ایشری امواج ہیں اگر ایشری امواج ہیں کس قسم کی ایشری امواج ہیں فلسفہ ہند کے اکثر مذاہب یہ کہتے ہیں کہ یہ بھی ایشری تغیر ہیں۔ یعنی یہ تن ماترے ہیں جو حسوں کی جڑیں ہیں۔ صرف ویشی شیکہ ان کے اور نیز نور کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ تغیرات نہیں بلکہ سالمات کے اوصاف ہیں اس طرح سے ان حسوں کی بنیاد کی توجیہ کرنے کے لئے چار مختلف قسم کی ایشری امواج کی ضرورت لاحق ہوگی۔ ان کے علاوہ آواز ہے جس کے متعلق ہندو فلسفہ یہ کہتا ہے کہ یہ بے موج غیر متغیر اور غیر سالماتی ایشر کی کیفیت یا صورت ہے۔ جدید سائنس آواز کو ارتعاشات ہوائی قرار دیتی ہے۔ ہندوؤں کا خیال یہ ہے کہ ہوائی ارتعاشات کے پردہ میں جو ایشری تغیر ہوتا ہے وہ اس قسم کا نہیں ہوتا، جس سے کہ سالمہ بنتا ہے اور یہ تغیری آواز کی بنیاد ہے اس خیال میں کہ پانچوں حسوں کے مطابق ایشر کے پانچ مختلف تغیرات ہوتے ہیں کوئی بات ایسی ناقابل یقین نہیں ہے جسم انسانی کے باہر یہ تادمہ یا قوت مخالف کی صورت میں موجود ہوتے ہیں اور عناصر کائنات میں آلات حس کے اندر بھی ایشری تغیرات ساتویکہ یعنی توازن کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ اور اس لئے انسان کو ان کا احساسات کے طور پر اور اک ہوتا ہے۔ اہل مغرب کی سائنس مختلف حسوں کے خارجی اسباب کا تصور مختلف قسم کے ارتعاشات کے طور پر کرتی ہے۔ اس سے یہ لالچل مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ جسم انسانی سے خارج کا ارتعاش کسی عصب سے ملنے والے کے بعد حس کیونکر بن سکتا ہے۔ نور یا آواز کا بطور ارتعاش

کے تعقل کرنا مالمطبیعی کے لئے ان کے خواص کی تحقیق کرنے میں مفید ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ ادعویٰ کرنا کہ یہ ارتعاش واقعا ہوتا ہے۔ اور یہ ہمارے فکر سے علیحدہ بھی ایک مستقل حقیقت ہے، اور یہ جس اس واقعہ کی منظر ہی نقل ہے جو شعور اپنے لئے کرتا ہے محض غیر فلسفیانہ ہے۔ کیونکہ ارتعاش محض ذہن کا ایک تعقل ہے جو خود جسم کی حرکت کے تجربہ سے گھڑ لیتا ہے اور خود یہ محض منظر ہی استحضار ہوتا ہے۔ ملا وہ بریں اگر شعور کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ ارتعاشات کا حصول کی صورت میں جواب دیتا ہے تو یہ بھی غیر فلسفیانہ بات ہوگی یہ (بہ الفاظ یوگہ سوتر) وکلیہ، یعنی الفاظ کی ایک صورت ہے لیکن معنی میں اس کے مطابق کوئی شے نہیں ہے (۱-۹) شعور سے اگر ہم کوئی تصور منسوب کر سکتے ہیں تو ہندو فلسفہ کے مطابق محض روشن و منور کرنے کا تصور منسوب کر سکتے ہیں، یعنی ایسی شے کا جو ایسی شے کو ظاہر و روشن کرتی ہو جس کا وجود بصورت دیگر تاریکی و گہماکی میں پڑا ہوتا ہے شعور کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ارتعاشات کے جواب میں عمل کرتا ہے ایسی شے سے حرکت و عمل منسوب کرنے کے مساوی ہے جس سے حرکت و عمل منسوب نہیں ہو سکتا۔ یہ عامل متحرک نہیں ہے۔ یہ ایسی شے نہیں ہے جو ارتعاشات کو احساسات تبدیل کر دیتی ہو۔ یہ ایسی مشین نہیں ہے جو ارتعاشات کو (یعنی مادی کائنات کی باقاعدہ بے ترتیبی) کو ذائقے اور بویں بدل دیتی ہو۔ اس قسم کی توجیہ تو بدترین درجے کی مابعد الطبیعیات ہوگی یعنی ہم زبان اور الفاظ کو جہالت و ناواقفیت کے چھپانے کے لئے استعمال کریں گے نہ کہ خیال کو واضح کرنے کے لئے شعور روشن کر سکتا ہے شعور ہوشیار کر سکتا ہے اس شے سے واقف کر سکتا ہے جو بغیر اس کے نامعلوم و غیر محسوس ہوتی ہے۔ لیکن یہ تصور کرنا بہت دشوار ہے کہ یہ ارتعاش میں متغیر ہو سکتا ہے جس کی طبیعتی توجیہ یعنی ادراک روشنی گرمی بجلی اور حتیٰ کہ عصبی ہیمان ارتعاشی حرکات کی بنا پر ہوتا ہے، جو صرف انکی جہت اور ان کے وقفہ سے متغیر ہوتے ہیں بقول منٹ محض ایک گھڑنت ہے یا یوں کہو کہ ایک علامت ہے یا ایک عمل ہے جو اشیاء کے

مختلف اوصاف کو ایک عنوان کے ماتحت مرتب کرنے کے لئے اختیار کیا گیا ہے۔ یہ عمل ایسی نظری اہمیت رکھتا ہے جیسے کہ حفظ مصطلحات کا وہ طریقہ رکھتا ہے جس میں اشکال کے یاد رکھنے کے لئے ان کے مطابق حروف فرض کر لئے جاتے ہیں اور اس طرح سے اشکال ذہن میں محفوظ رہتی ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ اشکال فی الواقع حروف ہوتی ہیں۔ بلکہ اشکال کے بجائے حروف فرض کر لینے میں سہولت ہوتی ہے اور عملی فائدہ بھی ہے اس لئے حروف فرض کر لئے جاتے ہیں (ذہن و دماغ صفحہ ۳۳) حرکت بھی پانچ حوں کی طرح سے ایک منظر ہے اور اس کی حقیقت کی بھی وہی نوعیت ہوتی ہے۔ لیکن اس کی پیمائش زیادہ سہولت کیساتھ ہوتی ہے۔ ورنہ عالم طبیعیات تمام حوں اور تمام حرکتوں یعنی کل مظاہر کی صورت کے طور پر اسی طرح سے توجیہ کر سکتا جس طرح سے ہندو و صوفیا آواز کے طور پر توجیہ کرتے ہیں۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے تو یہ محض اتفاقی امر ہے کہ ہماری بصری اور عقلی حوں نے اس قدر اہمیت حاصل کر لی ہے کہ ہم اور حوں کی توجیہ بصر اور عضلات کے خیالی واقعات سے کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حرکت کی آواز کے طور پر توجیہ کرنا اسی طرح سے صحیح ہے جس طرح آواز کی ارتعاشات کے طور پر جسم کی لمبائی کو ایک گز لمبی چھری سے پانے کے بجائے انسان اس کی آواز سن سکتا ہے کیونکہ دور سنیوں کی آواز اگر ہم کو معلوم ہو تو ہم اس سے ان کی لمبائی کا فرق معلوم کر سکتے ہیں بلکہ یہی نہیں ان کی مطلق لمبائی بھی معلوم کر سکتے ہیں (ایضاً صفحہ ۳۴) اس طرح سے تمام علمی نظریات کو سمعی واقعات کی صورت میں ڈھالا جاسکتا ہے اور آواز کو کل مادی صورت کا منبع قرار دیا جاسکتا ہے اور اس طرح سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ہندو آواز کو (دادہ) یعنی غیر منظر کا اظہار اولیں کیوں کہتا ہے۔ اسی سے یہ خیال پیدا ہوا ہے کہ ارتعاش اصلی واقعہ ہے اور جس اس کی منظری اشکال ہیں۔ اگرچہ اس خیال میں جدید ترین یورپی فلسفہ موجود ہے مگر پیچیدگی فلسفیانہ نقطہ نظر سے یہ محض بیہودہ ہے۔

علاوہ بریں یہ کہنا کہ ارتعاش شعور کو متاثر کرتا ہے، ایک ایسی شے سے تغیر منسوب کرنا ہے، جو غیر متغیر ہے۔ فلاسفہ ہند کی توجیہ کم از کم قابل فہم تو ہے۔ جس جسم کے باہر بھی اسی طرح سے موجود ہے جس طرح سے جسم کے اندر ہے لیکن جسم کے اندر یہ ذات شاعر سے منور ہوتی ہے جس کے متعلق اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جانتا ہے جب تک اس کو کوئی جانتا نہیں، اس وقت تک یہ غیر محسوس ہوتی ہے۔ جس جسم کے باہر بھی بطور حس کے موجود ہے اور پانچوں حسوں سے مل کر کل اشیائے عالم بنی ہیں۔ اسی اعتبار سے یہ دنیا کے عناصر خمسہ ہیں۔ اور اسی وجہ سے دنیا کا ذہن کو ادراک ہو سکتا ہے پس آواز سماعت کے اندر ہو یا کائنات کے اندر بہ حال اکاشہ کی ایک خاص صورت، ہوتی ہے سماعت کا آواز ادراک اور شے مدد کہ معنی آواز دونوں ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں دونوں اکاشہ یا شدہ و تنہا ترے یا خالص آواز کی حس ہوتے ہیں۔ صرٹ جسم کے باہر جو اکاشہ ہوتا ہے وہ خالص نہیں ہوتا۔ یہ اس طرح سے غیر مخلوط نہیں ہوتا جس طرح سے کہ آواز سماعت کا اکاشہ ہوتا ہے بلکہ اس میں ہوا وغیرہ ملی ہوتی ہے۔ پس حاجی اکاشہ کے شدہ (یعنی جو ہر صوت) کو سامع کے کان تک پہنچنے سے پہلے نادر یا دھوانی یا ارتعاشات ہوا کی صورت میں ظاہر ہونا چاہئے چنانچہ جے مئی کی ماسہ سو تر ۱-۱۳ کی تشریح میں ایک شارح لکھتا ہے "خاموش نسا جو ادراک صوت میں مزاحم ہوتی ہے وہ ان ہوا کی لہروں سے دور ہو جاتی ہے جو مشکلم کے منہ سے نکلتی ہیں اور اسی طرح سے آواز قابل ادراک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے حواس میں توقف صرف اسی بنا پر ممکن ہے کہ جو جو ہر خارجی عالم میں ہے وہی آلات جس کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔ یہی عناصر خمسہ ہیں جن کے متعلق بہت کچھ غلط فہمی ہوتی ہے اور جن کا بہت مضحکہ اڑایا گیا ہے۔ ہندوؤں کے پانچ تین ماتروں یا پانچ عناصر یا پانچ ایشی اشکال کی موجودگی کا نظریہ جس سے وہ پانچوں حسوں اور پانچوں حسی مادوں کی توجیہ کرتے ہیں کسی طرح عقل یا جدید طرز فکر کے مخالف نہیں۔

(۱۱) کائنات میں جس قدر توانائی ہے وہ سب ذاتی اور شخصی ہے۔
 یعنی یہ شعور کے ساتھ وابستہ ہے اگرچہ اس کے مدارج شدت مختلف ہوں
 (۱۲) شعور اور غیر شاعر مادہ کے علاوہ مظاہر کائنات کی سب سے
 بڑی تمہیم جو کی گئی ہے وہ توانائی کی ہے توانائی ان دونوں کے مابین رابطہ اتحاد
 ہے۔ توانائی کے اظہار کا سب سے پہلے جو ہم کو علم ہوتا ہے وہ اس قوت سے
 ہوتا ہے جو ہم کو اپنے گرد و پیش کی اشیاء پر رد عمل کرنے یعنی ان کی وضع و
 حالت میں تغیر پیدا کرنے کے لئے صرف کرنی پڑتی ہے اسی وجہ سے جب
 ہم اجسام کو اپنی وضع و شکل بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ
 نکلتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی قوت ان پر عمل کر رہی ہے دنیا میں حیوانات کے علاوہ
 اور کسی شے سے اگر قوت کا اظہار ہو تو اس کے ساتھ کسی قسم کا بھی شعور
 نہ ہو گا۔ اس نظریہ کو میکاکی نظریہ عالم کہتے ہیں۔ اور یہ خیال موجودہ زمانہ
 کی فکر پر غالب ہے۔ اس کا عکس یہی ہے کہ عالم میں قوت کا تمام تر ظہور
 شاعر وجودوں سے ہوتا ہے اب وہ خواہ تو مرئی ہو یا غیر مرئی۔ اس نظریہ
 کو ارواحی نظریہ عالم کہتے ہیں اس کی آدھی تشریح ہندوستان کے تمام فلسفی
 فرتے تسلیم کرتے ہیں۔ ان نظریات میں سے آدھی دیوتہ کا نظریہ اس میں
 شک نہیں کہ سب سے زیادہ قرین صحت ہے کیونکہ اپنی قوت کو محسوس
 طور پر صرف کرنا ہماری زندگی کی ایک مقرون حقیقت ہے۔ برخلاف اسکے
 ایسی قوت کا تصور جس کے ساتھ شعور نہ ہو محض اپنے سے ایک امتزاع
 کر لینے کے مساوی ہے۔ میکاکی نظریہ اقلیدس کے نظریہ مکان کی طرح
 سے کائنات کے سمجھنے میں بہت ہی مفید ثابت ہوا ہے مگر ان دونوں میں
 سے کسی ایک کا بھی عالم کے تجربہ میں اور اک نہیں ہوتا ہے۔ جدید سائنس
 نے کائنات کے میکاکی نظریے کے اثر میں بے حد ترقی کی ہے۔ اسی وجہ سے
 لوگ یہ بات بھول گئے ہیں کہ یہ محض امتزاع ہے اور شعوری تجربہ کی حقیقت
 نہیں ہے۔

ایک نظریہ تو ان تینوں یعنی شعور توانائی و مادہ میں سے صرف

شعور کو حقیقی وجود کہتا ہے اور مادہ اور توانائی کو پراکرتی یا خارجی شے قرار دیتا ہے یہ نظریہ بھگوت گیتا کا ہے (۸-۲-۶) مجھ سے خارج سالمات اشیاء اٹھ قسم کی ہیں۔ خاک، آب، آتش، اکاشہ، نفس، بدھ، اور اہم کارہ۔ یہ ادنیٰ ہے۔ اب اسے قوی باز و دالے میری پراکرتی کا حال کسں جو اس سے اعلیٰ وارفع ہے۔ یہ وہ ہے جو ذی روح ہو جاتی ہے اور جس سے کائنات قائم ہے یا درک کہ یہ دونوں تمام موجودات کے لئے بمنزلہ شکم مادر کے ہیں۔ دوسرا نظریہ پراکرتی کو خارج کر دیتا ہے اور شعور اور شکتی یعنی توانائی کو جسے اکثر امیکائی یعنی مادر عالم بھی کہا جاتا ہے کائنات کا جزو و عظم قرار دیتا ہے۔ اندہ لہری کہتا ہے، "شیو صرف اس وقت پیدا کر سکتا ہے جبکہ یہ شکتی کے ساتھ مواصل ہوتا ہے۔ یہ شاکتہ کا نظریہ ہے جس نے آخری دور کے ہندو فلسفہ کو بہت کچھ متاثر کیا ہے جس نظریہ تک جدید سائنس پہنچی ہے جس میں فطرت یعنی مادہ کو توانائی سے متحرک کیا ہے اور شعور کو قطعاً خارج کر دیا ہے اس کا ہندوؤں کے فلسفے میں پتا نہیں چلتا۔ کیونکہ ہندوؤں کا تمام تر فلسفہ ارواحی ہے۔ حتیٰ کہ سانکھیہ یوگ، پر و ماسہ اور دیشی شکہ کے سوتوجو بڑے اور حقیقی ذات کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور کائنات کے لئے پر م پر ہا تو کیا اخلاقی حاکم بھی تسلیم نہیں کرتے وہ بھی ادھی دیوتہ معبودوں کے اس سلسلہ یعنی اُن دیوتاؤں اور ایشوروں کو تسلیم کرتے ہیں جو فطرت میں رہتے ہیں اور اس سے عمل کراتے ہیں ان میں سے بعض دیوتا تو کم از کم روحانی اور اخلاقی اعتبار سے انسان سے بلند بھی نہیں ہیں۔ کیونکہ انسان ایسی دنیا ہے جس میں کائنات کے تمام عناصر موجود ہیں۔ یہ خود پرشہ ہے۔ اس کا ذہن اس کے آلات حس اور اس کے آلات عمل مختلف دیوتاؤں کی نمائندگی کرتے ہیں اور اس کے اجسام لطیف و مہینہ عناصر کو ظاہر کرتے ہیں پس چھوٹے پیمانے پر اس میں کل کائنات موجود ہے۔ لیکن دیوتا گو ان کا میدان عمل بہت بڑا ہو پھر بھی دنیا کے اجزاء ان میں سے ایک کو ایک عنصر سے سرکار ہوتا ہے اور یہ ایک عضو رکھتے ہیں جس سے اس پر حکومت کرتے ہیں۔ ان میں سے

اکثر وہ اخلاقی اور علمی ترقی بھی نہیں کر سکتے جو انسان کر سکتا ہے۔ ارواحی نظریے بے دھنگی صورتوں میں دنیا کی وحشی اقوام میں رائج ہیں۔ اس لئے مغرب والے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ نظریے وحشیوں کے لئے کمزوروں ہیں۔ لیکن سچا اور پکا فلسفی فلسفیانہ نظریات کی قیمت کا تفوق نسل سے اندازہ نہیں کرتا۔ ارواحیت کے متعلق اس زمانے کا تعصب مادیت کا ایک رُخ ہے جو مغرب کے دل پر ستولی اور اس میں شک نہیں کہ ایک تصویریتی جنگلی کودور حاضر کے ایسے گل سرسبد سے بہتر وجدان ہو سکتا ہے جس کے قلب کو مادیت کے کپڑے نے کھا ڈالا ہو۔ ارواحیت کے متعلق موجودہ زمانہ کے اہل مغرب کا تعصب ایسا ہے جیسا جبریت کے متعلق ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ذی شعور ہستیوں کا کردار لازمی طور پر غیر متیقن اور مقررہ قوانین کے باہر ہونا چاہئے لیکن کردار انسان کا ہویا فطرت کا چونکہ جسم و نفس پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے اس کو ہمیشہ مقررہ قوانین کے تابع ہونا چاہئے۔ انسان اور فطرت میں جو اس کے ساتھ اطلاعی شعور ہوتا ہے، اس میں یہ قوت نہیں ہوتی کہ اس کو غیر متیقن یا مادہ کے ابدی قوانین کے باہر کر دے لہذا اگر اعمال فطرت کی خطا نہ کرنے والی مشینری کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ یہ دیوتاؤں کے شعور کی روشنی سے منور ہے تو کوئی تناقض لازم نہیں آتا۔

مگر بد قسمتی سے لفظ ارواحیت کچھ غیر موزوں ہے کیونکہ اس سے خرافات پرستی و اوہام پرستی کی طرف ذہن متقل ہوتا ہے۔ مگر یہ نظریہ کہ فطرت کے تمام اعمال کی تہ میں مختلف اقسام اور مختلف مدارج کی ارواح مضمر و کار فرما ہوتی ہیں کسی طرح سے وحیانا نہیں ہے۔ دنیا کے اکابر فلاسفہ نے اس کو تسلیم کیا ہے اور اس کی تشریح و توضیح کی ہے۔ بعض تو ایک خدا کو مانتے ہیں اور بعض متعدد خدا مانتے ہیں جو مبدوء ملائکہ قوتیں دیوتا اور ایشور کہلاتے ہیں صرف مادیت ہی مخالف ہے۔

لینن جس کو نیوٹن کی طرح سے موجودہ غلطی فکر کی پیدائش کے وقت مسند صدارت پر بیٹھنے کی عزت حاصل تھی اس نے اس خطرے کو محسوس کیا

کہ کہیں یہ فکر اس ذہنیت کو فراموش نہ کر دے جو فطرت کے پردے میں کار فرما ہے اور اس نے اس کی سختی سے مخالفت کی تھی۔ اپنی مابعد الطبیعیات کی انیسویں فصل میں وہ کہتا ہے ہم میکاکی توجیہ جہاں تک صحیح ہے وہاں تک اس کو میں تسلیم کرتا ہوں۔ لیکن اس کی بنا پر اگر ہم اس ذہانت کو قطعاً نظر انداز کر جائیں جو فطرت کے پردے میں کام کر رہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ گویا ایک بادشاہ کے اہم مقام کی تسخیر کر لینے کی مورخ یہ وجہ بیان کرے کہ یہ فتح بابر و دے کے ذرات سے ہوئی جو توپ میں شعلہ آتش سے مس ہوئے اور پھر یہ اس طرح سے پھیلے کہ اپنے ساتھ سخت اور ٹھوس جسامت کی شے کو لے گئے اور اس مقام کی دیواروں سے ٹکرا دیا اور چھوٹے چھوٹے ذرے جن کی توپ بنی ہوئی تھی باہم اس قدر جڑے ہوئے تھے کہ اس صدمے سے وہ علحدہ نہیں ہوئے۔ گویا وہ اس تسخیر کی اس طور سے توجیہ کرے اور یہ نہ کہے کہ فاتح کی دور بین نظر نے کس طرح صحیح وقت اور صحیح ذرائع اس کے لئے انتخاب کئے اور کس طرح اس کی قابلیت نے رکاوٹوں کو دور کیا (ایضاً صفحہ ۲۵) لیزنر اس استدلال کو اس لئے استعمال کرتا ہے کہ فطرت کے پردے میں خدائے واحد و برتر کی ذہانت کو کار فرم ثابت کرے۔ لیکن اگر اس اعلیٰ ذہانت کے تحت چند اور ذہانتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو اس سے استدلال پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہذا ارواحیت کے تعقل کو جس قدر وحشی زمانے کی یادگار بتایا جاتا ہے اس قدر یہ ہے نہیں۔

(۱۲) یہ قوت پر ان ہے جو روح اور مادہ کے مابین واسطہ ہے۔

اہل مغرب کی سائنس ہر قسم کی قوت کا حرکت کے طور پر تعقل کرتی ہے اب وہ حرکت چوٹی ہو یا مکشراتی! ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ قوت کی تمام اشکال کی یہ تصویر ایسی حقیقت نہیں ہے جو ہمارے ذہن سے علحدہ و مستقل اپنا وجود رکھتی ہو۔ یہ ایک تعقل ہے جس کو ہم نے اس لئے قائم کیا ہے کہ یہ ہمارے تامل کی ان مختلف طبعی مظاہر کے سمجھنے میں مدد کرے جن کو ہم ایک تصور میں جمع کرنا چاہتے ہیں اور یہ عالم تصورات کے باہر

لازمی طور پر صحیح بھی نہیں ہے فلسفہ ہنود حرکت کو نہیں بلکہ پلان کو کائنات کی اصل قوت قرار دیتا ہے۔ پران کا یہ تعلق کہ یہ ایسی قوت ہے جس میں شعور بھرا ہوا ہے اور جو اس وقت اپنے کو توانائی کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جس وقت مادہ پر عمل کرتی ہے اور اسی وقت پرشہ کے باہر مرنی جوتی ہے عالم کی ادھی دیوتہ توجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

سانکھی یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ پران کی ابتدا پرشہ سے ہو سکتی ہے اس گروہ اور اس معلق گروہ یوگ کے فلسفی زیادہ سے زیادہ یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ پران مادہ میں اس وقت عمل کرتا ہے جس پرشہ اور پران کرتی ہیں اتحاد ہوتا ہے۔

اگر فطرت کی قوتیں (یعنی دیوتا) فطرت کے پردے میں موجود ہیں تو اس کی تمام تر قوت باآخرو غیر مادی ہوگی۔ انسان یا حیوان جو قوت صرف کرتا ہے وہ دراصل عصبی قوت ہوتی ہے۔ حیوانات کی تمام تر قوت جب تک کہ عضلات سے باہر ہو کر خارجی اشیاء پر عمل نہیں کرتی عصبی قوت ہی ہوتی ہے۔ یہ عصبی قوت پران کہلاتی ہے۔ مغربی سائنس سو سال سے اس امر میں کوشاں ہے کہ عصبی قوت کو میکاٹکی حرکت ثابت کرے اور اس میں اس کو آج تک کامیابی نہیں ہوئی۔ مشرقی فلسفہ اس عمل کو الٹ دیتا ہے اور یہ میکاٹکی قوت کو پران یعنی اس قوت سے مستخرج قرار دیتا ہے جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔

پران یونانی فلسفہ کے ساکی کان نیو مایینی قوائے حیوانی کے مطابق ہے اور یہ ایسی شے ہے جو روح اور مادے کے مابین رابطہ اتحاد کا کام دیتی ہے اور ان دونوں کے مابین تعلق قائم کرتی ہے مادہ ہسوم تغیر پذیر ہے اور ہر لحظہ عالم تحول میں رہتا ہے۔ پرشہ غیر متغیر ہے۔ وہ غور کرتا ہے کہ وہ کونسی شے ہے جس کے گزرجانے سے اس جسم سے گزرجاؤں اور جس کے اس میں قائم رہنے سے اس میں باقی رہوں گا۔ وہ پران کو بطور اپنے تجربی نمائندے کے خارج کر دیتا ہے (دپرس - اپنی شدہ ۷ - ۳۴) مادہ سالماتی

اور غیر شاعر ہے پر ان سلسل ہے اور یہ گویا پرشہ کے شعور سے بھرا ہوا ہے۔
 پرشہ چونکہ مکان سے ماوراء ہے اس لئے خود حرکت نہیں کر سکتا اور نہ بلاد
 مادے کی حرکت کا سبب ہو سکتا ہے۔ پر ان کا وایو یا ہوا کے طور پر ذکر کرتے
 ہیں کیونکہ ہوا ایسی شے ہے جو ایک غیر مادی شے کے سبب حرکت ہونے کے
 لئے بہترین علامت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ خالص روح بھی نہیں ہے کائنات
 کی قوت اس عالم کی موجودات کا پر ان ہے پر ان شگفتی ہے جو ایک حقیقت
 ہے یہ کوئی ذی شعور جسمینز نہیں ہے چونکہ یہ آتما اور مادہ کے مابین درمیانی
 رابطہ ہے اس لئے اس میں دونوں کی خصوصیات موجود ہیں۔ یہ کم و بیش
 مادہ کے بھی مشابہ ہے اور اس کے ساتھ اس میں شعور بھی ہوتا ہے۔ یہ آتما اور مادہ
 کے ملانے میں بل کا سا کام دیتا ہے۔ جن کی خصوصیات ایک دوسرے سے
 اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے اتحاد اور تعامل کا ذکر کرنا ایسا ہی لغو ہے
 جیسا کہ یہ کہنا کہ مقدار خط میں سفیدی ملی ہوتی ہے۔ یورپی فلسفہ کے متعلم
 اس امر سے واقف ہیں کہ جسم و نفس کے مابین تعلق قائم کرنے میں کس قدر
 مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ یہ اور میانی شے ایسی ہے جس سے تمام مشکلات
 حل ہو جاتی ہیں۔

عام پر ان کے نظریے پر اپنی شد اور آگے کی کتابوں میں بحث
 کی گئی ہے اور دشمنوں میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی گئی۔ اس کے معنی
 یہ نہیں ہیں کہ یہ ان کے نقطہ نظر کے منافی ہے بلکہ اس پر ان میں اس لئے
 بحث نہیں ملتی کہ یہ زیادہ تر عمل پر زور دیتے ہیں۔ ان میں ان نظریات
 کا حوالہ نہیں ہے جو اس خاص ذہنی تعلیم سے غیر متعلق ہیں جس کو یہ بیان
 کرتے ہیں۔

(۱۳) قانون تعلیل یعنی کرم طبیعی و ذہنی دینا پر جاری و ساری ہے۔
 (۱۴) قانون تعلیل یعنی کرم کا قانون ایک باری قانون ہے جس کے تحت یہ عالم
 ظاہر عمل کرتا ہے علت و معلول کے تعلق کی لازمی نوعیت تعلق پر اکرئی کا ایک
 جزو ہے۔ طبیعی اور ذہنی دو نوع عالموں کا چونکہ مادہ سے ارتقا ہوا ہے

اس لئے دونوں اس قانون کے ماتحت آتے ہیں۔ جو ہستیاں اجسام کہتی ہیں "اگرچہ وہ بدتریں ہی کیوں نہ ہوں" وہ اس قانون سے ماورا نہیں ہو سکتیں البتہ وہ آزاد روح جو محقق نفس تک پہنچ چکی ہے اس سے بری ہے کیونکہ روح غیر متغیر ہوتی ہے اس لئے آزاد ہے۔ کرم کے قانون کا اساسی تصور یہ ہے کہ ہر ذہنی یا طبعی عمل پر خیال خواہش یا قوت جو اجسام پر صرف کی جاتی ہے اس کا ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ جب یہ نتیجہ ذاتی طور پر مرئی نہیں ہوتا تو اس کو آپر وہ اور شتہ کہتے ہیں اور جس کا قریب ترین مرادف تو انائی بالقوہ ہے جو اپنے آپ کو اس وقت ظاہر کر دیتا ہے جب اس کے مناسب حالات پیدا ہوتے ہیں۔

مرئی (طبعی) وغیرہ مرئی (لطیف) عالم کے تجربات کا مرکز تو کرم اور بڑھکلیشہ (تکالیف جہل و انانیت وغیرہ) ہے جب تک جڑ موجود ہے اس کی شاخیں پیدا ہوتی ہیں (انسانی وغیرہ انسانی اجسام میں) زندگی میں اور تجربات (خوشگوار یا ناگوار) کی صورت میں ضرور نکلیں گی۔ تجربات اگر خیر باعث ہیں تو مسرت کی طرف لیجاتے ہیں اور اگر شرک باعث ہیں تو رنج کی طرف لیجاتے ہیں" (دیوگ سوتر ۲-۱۲-۱۳) ہر تجربہ سمکارہ (عجمہ لطیف کی ایک صورت ہوتی ہے جس میں اپنے کو دوبارہ پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے اور ہر شخص سمکاروں سے وابستہ ہوتا ہے یہ ایسا ماحول قائم کرتے ہیں جو انسان کے خیالات خواہشوں اور اعمال و افعال پر اثر کئے بغیر نہیں رہتا۔ یہ نہیں کہ ہر سمکارہ انسان کے ہر لمحے میں عمل کرتا رہتا ہو۔ کیونکہ تو انائی بالقوہ صرف اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب اس کے لئے مناسب حالات پیدا ہوتے ہیں۔ انسان کے ماضی کا وہ حصہ جو ایک جون میں اس کے ذہن اور تجربات کو متاثر کر سکتا ہے اس کو پراپریدہ (جس کے لغوی معنی فعل کا شروع کرنا ہے) اور وہ حصے جو ابھی اس کے لنگہ و دھڑکے اندرونی گوشوں میں دبے ہوئے ہیں اور جن کا ایک جون کے دوران میں ظہور نہیں ہوتا ان کو سم چیتہ (جمع شدہ) کہتے ہیں بحالیکہ ہر موجودہ فعل ہر موجودہ خیال

ہر موجودہ خواہش اس کے جسم لطیف میں اگامی داز دیادی کے طور پر جمع ہوتی ہے۔ یہ اس کے کرم کے ماحول کو زیادہ کرتی ہے اور اس پر آئندہ چلکر رد عمل کرتی ہے۔

انسان کی زندگی کا موجودہ دور یعنی وہ حالات جن میں کہ وہ اپنے کو پاتا ہے وہ لذات و آلام جو اس کو پہنچتے ہیں وہ خیالات اور خواہشیں جو اس کے دل میں پیدا ہوتی ہیں اور وہ افعال جن کے کرنے پر وہ مجبور ہو جاتا ہے سب کے سب پر اربدہ پر مبنی ہوتے ہیں مکرّم کا قانون ذہنی و جسمانی زندگی میں جاری و ساری رہتا ہے۔

اسی بنا پر ہندو فلسفہ کے تمام مذاہب جبری ہیں۔ انسان آزاد نہیں ہے بلکہ اپنے کردار ماضی کا پابند ہے اس کی غنان عمل ان خواہشوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو اس کے ذہن پر عمل کرتی ہیں اور پر اربدہ اس امر کا تعین کرتا ہے کہ کن حالات میں اس کو کونسی خواہشیں پیدا ہوں گی اس کی خواہشیں اس کے افعال حتیٰ کہ اس کا ذہن جو کہ سب ادبی اعمال میں اس لئے مادہ کے قانون کلی کے تابع ہیں جو قانون تغلیل۔ مکت یعنی ناجی آدمی کو بھی لازمی طور پر اپنے پر اربدہ کا تجسّر بہ ہونا ناگزیر ہے۔

(۱۴) سمرہ یعنی کرم کا دوران آدمی ہے یعنی اس کی کوئی ابتدا نہیں (۱۴) کرم۔ یعنی ان اسباب و علل کا مجموعہ جو پرلیہ کے ایک دور میں باقوٰ موجود رہتے ہیں اور ایک زمانہ عالم (کلیہ) کی ابتدا میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں ان کو آن آدمی یعنی بے ابتدا کہا جاتا ہے آن آدمی کی تعریف ہندوؤں کی کتابوں میں اس طرح سے کی جاتی ہے کہ وہ یہ ایک ایسے بتے ہوئے چشمہ کے مثل ہے جس کے آغاز کا حد نظر تک کہیں پتہ نہیں چلتا، واقعات کی اصل علت کا پتہ چلاتے وقت ہم اپنی تحقیقات کو اس نقطہ تک لیجا سکتے ہیں جہاں سے موجودہ عالم کے مظہر کا آغاز ہوا ہے اس نقطہ سے پرے نہ تو علل کا کھوج لگانا ممکن ہے اور نہ اس سے کچھ حاصل ہے۔ یہ فرض کرنا ایک غیر فلسفیانہ بات ہے کہ ان تموجات کا

آغاز ماضی کے کسی نہ کسی نقطہ سے ہوا ہو گا۔ کیونکہ اس قسم کے مفروضہ کے لئے ہمارے پاس وجہ نہیں ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ قانون تقلیل کے ماتحت مادہ ہر دم عالم تحول میں رہتا ہے۔ لیکن ایسے زمانہ کا تخیل نہیں کر سکتے، جس میں اس قسم کا تحول نہ تھا۔ اگر یہ ماضی کے کسی نقطہ پر نہ تھا تو اس کا آغاز ہی نہ ہوتا پس اکرم کا دور ان آدی یعنی بے ابتدا ہے اور یہ ہمیشہ سے موجود چلا آتا ہے۔

یہی حال ملا پر اکرتی یعنی مادہ علی کا ہے اب خواہ تو یہ ادویتہ کا غیر موجود عین ہو یا دیگر مذاہب کا جرم معرفت ہو انفرادی روحیں یعنی (جو آتما) بھی ان آدی ہیں کیونکہ اگر یہ کسی زمانہ میں تھیں تو پھر کوئی علت ان کے عالم وجود میں لانے کے لئے پیدا نہ ہو سکتی تھی، براہمنوں اور اپنی شدوں میں اکثر ایک ایک اگر ہ یعنی آغاز کا تذکرہ آتا ہے اس اگر ہ سے ہمیشہ موجودہ کلیہ دینی زمانہ عالم سے پہلے مراد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ ان آدی کے معنی ابدی کے نہیں ہیں۔ ہندوؤں کی کتابوں میں دو قسم کی بے ابتدائی کا ذکر آتا ہے (۱) اجن تیوہ روپہ انا دیتوہ یعنی اس قسم کی بے ابتدائی جس میں پیدائش کبھی ہوئی ہی نہ ہو۔ اس قسم کی بے ابتدائی صرف ذات مطلق ہی میں پائی جاتی ہے (۲) پرواہ ان اوتیوہ یعنی ایک چشمہ جاری کی بے ابتدائی جس کی اوپر تشریح کی جا چکی ہے۔ اہل ہنود کے نظریات میں جہاں نت تیوہ یعنی ابدیت کا ذکر آئے اس کو اسی دوسرے معنی میں سمجھنا چاہئے چنانچہ رامانجیوں کے یہاں نیتہ کت یعنی ابدی آزاد ذاتوں سے وہ مراد ہیں جو اس کلیہ کی ابتدا کے وقت آزاد تھے اور نت نار کی کون یعنی مردود ابدی سے مادہ صولیوں کے یہاں وہ لوگ مراد ہیں جو اس کلیہ کے ختم تک گرفتار رہیں گے۔

(۱۵) مکشہ انسانی زندگی کی غایت ہے اور ترمیت نفس سے پیدا ہوتی ہے اس لئے مکشہ تک پہنچنا ایک ذہنی وا تہ ہے۔

(۱۶) تمام نئی نوع انسان اکرم کے دور میں مقید ہیں یعنی جو باب وہ پیدا کرتے ہیں ان کے ساتھ انکو جگتے پرتے ہیں

نیز قوانین مادہ کے بھی جس سے ان کے نفوس و اجسام بنے ہیں۔ فلسفے کی غرض یہ ہے کہ ان کو اس پابندی سے بچنا سکھائے اور ان کو ایسا طریقہ بتائے جس سے وہ جبری تناسخات سے بے غش ہو کر زندگی گزاریں۔ جب انسان ان سے ماوراً ہو جاتا ہے تو اس کو آزادی مل جاتی ہے۔ جب تک روح شاعر اپنی فطرت کو نہیں سمجھتی اس وقت تک یہ آزاد نہیں ہوتی جب تک انسان کی زندگی جسم مادی اور نفس مادی کی زندگی ہوتی ہے جو مقررہ قوانین کے تابع ہوتے ہیں اس وقت تک زندگی محض قید ہے۔

تو مکشہ یعنی حالت آزادی کیا ہے جو انسانی زندگی کی اصل غایت ہے۔ روح اور مادہ کے مابین جو فرق ہے اس کو ہر وقت ذہن میں رکھنا اور یہ جاننا کہ اعمال ذہنی حقیقی انسان سے علیحدہ اور خارج ہیں روح کا ذہنی زندگی کے اختلاط سے بری ہونا اور انسان کو وہ کمال حاصل ہونا جو اس کے عمل کے قوانین جاننے سے حاصل ہوتا ہے۔ عالم طبعی میں دو عناصر کا سامنے وال فطرت پر اس کے قوانین کی پابندی کر کے اور ان کو کام میں لا کر حکومت کرتا ہے۔ یہی مکشہ عالم ذہنی میں کرتا ہے۔ لہذا مکشہ کی تربیت ایک حکمی عمل ہے ایک ایسا عمل جس میں پرشہ اور پراکرتی، آتما اور ان آتما میں امتیاز ہوتا ہے سنسکرت کا مقولہ ہے ”جنان دیو تو کے ولیم“ یعنی آزادی صرف علم کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی ہے بہ حیثیت ایک روحانی وجود کے انسان کی فطرت اصلی کے تحقق کا ایک لازمی جزو یہ ہونا چاہئے کہ وہ موت سے بری ہو جائے کیونکہ جب وہ اپنے آپ کو جسم نہیں بلکہ غیر متغیر دلازوال آتما سمجھتا ہے تو موت کا دیوتا اس کے پاس سے بھاگ جاتا ہے کیونکہ وہ صرف اجسام پر قدرت رکھتا ہے اور غیر حادث آتما اس کے احاطہ اقتدار سے باہر ہے۔ انسان کے اپنے وجود حقیقی اور مادہ کی غیر حقیقی اور مظہری اشکال کے مابین امتیاز کرنے کا ایک لازمی جزو یہ بھی ہے کہ اس کو تکلیف کا احساس ہونا موقوف ہو جائے لذات و آلام محض بدھی کی ترجمانیاں ہیں جو اجسام لطیف میں پران کے اخراج کی کرتی ہے۔ پس جب روح اپنی طویل تحکا دینے والی گردش

بعد یہ محسوس کرتی ہے کہ میں جسم لطیف یا ذہن نہیں ہوں تو وہ لذت والہم کو اپنے سے خارج محسوس کرنے لگتی ہے۔ زندگی خواہشوں کا ایک طوفان بے پایاں ہے جو بے چارے ذہن کو ادھر سے ادھر پھینکتا رہتا ہے اس احساس سے انسان کا طویل سفر ختم ہو جاتا ہے۔ وہ کسی خارجی شے کا محکوم نہیں ہوتا بلکہ خود اپنا حاکم ہوتا ہے خود ہی اپنا پابند ہوتا ہے اور اس کو طمانیت تمام حاصل ہو جاتی ہے۔ اس مختصر بحث سے جو ان امور کے متعلق کی گئی ہے جن میں تمام ہندو درس متفق ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ انسان کی ساخت فطرت کی ساخت اور انسانیت کے ماضی انتہا کے اصول ارتقاء کے باب میں علی طور پر متفق ہیں۔ اس حیرت انگیز ایک زبانی کسی دوسرے مذہب یا کسی دوسری قوم کی فلسفی جماعتوں میں ملنا بہت مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو فرقوں کی تقسیم کی انتہائی پیچیدگی نے جس سے تحقق کو بہت کچھ پریشانی ہوتی ہے، نہ عبادات اور مذہب کے خارجی مظاہر کے تنیرات نے جو ہندو دھرم میں اس ہزاروں سال کی مدت ہوتے چلے آتے ہیں جن میں یہ ہندوستانی باشندوں کی زندگی پر حکمراں رہا اور نہ باہر کے مختلف مذاہب کی ٹکڑوں نے جو اس پر مختلف زمانوں میں حملہ آور ہوتے رہے ہیں، اس کی زندگی اور اس کی توت میں کسی قسم کا فرق پیدا کیا ہے۔ بلکہ ان سے صرف یہی ثابت ہوا ہے کہ یہ حقیقت کی محکم چٹان پر قائم ہے اور آئندہ مدتوں تک اسی طرح سے قائم و باقی رہے گا جب انٹر جیڈ فلسفے فراموش ہو چکیں گے۔

باب

مابعد الطبیعیات

جس وقت سے انسان نے اس امر پر غور کرنا شروع کیا ہے کہ اس کو اگر دہش کے عالم کے ساتھ کیا نسبت ہے؟ اور اس نے مظاہر قدرت کی فراوانی میں سے ایک اصول کے پہچاننے کی کوشش کی ہے اس وقت سے دو مختلف اور متضاد رجحان اس کے معمول رہے ہیں جن کو افرادی اور وحشی کہہ سکتے ہیں۔

پہلا رجحان تو شخصی وجود کی امنٹ اور مسلسل حس سے پیدا ہوتا ہے جبکہ انسان محسوس کرتا رہتا ہے اور جو کسی حالت میں بھی اس کے دل سے محو نہیں ہوتی دوسرا بھی ایک قوی وجدان ہے جو انسان کو کل اشیاء کے ایک ہونے کے متعلق ہوتا رہتا ہے، یعنی اس زندگی کے ایک ہونے کے متعلق جو کل اشیاء جاری و ساری ہے اس لئے فلسفہ نے دو جہتوں میں ترقی کی ہے اور فلاسفہ دو مخالف نظریے پیش کرتے ہیں۔ ایک نظریہ میں تو انسان عالم کا ایک حقیقی اور مستقل جزو قرار دیا جاتا ہے۔ دوسرے نظریے میں دنیا کی مختلف چیزوں کو ایک حقیقت کا مختلف پہلو قرار دیا جاتا ہے خواہ تو وہ ذی شعور و ذی ہوش برہما ہو یا بے حس و بے شعور قطعات اس دوسری قسم کے نظریات کو وحدانی جو کہا گیا ہے تو ٹھیک کہا گیا ہے۔ لیکن پہلی قسم کے نظریات

کے لئے ثنویت کا لفظ جو عموماً استعمال کیا جاتا ہے اس کو بہ مشکل صحیح کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ اس مسلک کے فلاسفہ ان حقیقی جوہروں کے علاوہ جو فطرت کے پردہ میں کام کرتے ہیں صرف دو نہیں بلکہ اتنے ہی حقیقی وجود مانتے ہیں جتنے کہ دنیا میں افراد ہیں اس لئے ان نظریات کو افرادی یا کثرتی کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے،

کرشن بھگوت گیتا میں انسانوں کو دو قسموں میں تقسیم کرنے میں (۱) سانکھی (۲) یوگی یعنی وہ لوگ جنہاں یوگ کے قائل ہوتے ہیں اور وہ لوگ جو کرم یوگ کے قائل ہوتے ہیں۔ اول الذکر کے نزدیک ذات انسان کے متعلق تاویل و تدبیر کرنا ضروری ہے اور آخر الذکر علی زندگی کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک خداوند عالم یا کسی وحدانی انتزاع کا جیسے ایمانیہ کی انسانیت ہے کی خدمت انسان کا اصلی فریضہ ہے۔ انسانوں کے ان دو گروہوں میں جو یہ فرق ہے اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان میں نفسی زندگی کا یا تو استحضاری حصہ زیادہ ہوتا ہے یا تاثری یعنی ان میں بقول شنہیرا اگر بعض میں تو عقل کا غلبہ ہوتا ہے اور بعض میں قوت ارادی زیادہ ہوتی ہے۔ اگر معمولی انسان میں دو تہائی قوت ارادی اور ایک تہائی قوت عقلی ہوتی ہے تو طباع انسان میں دو تہائی قوت عقلی اور ایک تہائی قوت ارادی ہوتی ہے ان جماعتوں کے سانکھی اور یوگی جو نام رکھ دیتے ہیں اس کو نام نہاد مذاہب فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ صرف اس امر کو ظاہر کرتے ہیں کہ اول الذکر تو تفکر و تامل کی طرف مائل ہوتے ہیں اور آخر الذکر کارجمان سعی کی طرف ہوتا ہے۔ پہلی قسم کے لوگوں کے لئے فکر مجرد پس کا باعث ہوتا ہے اور دوسری قسم کے لوگوں کے لئے مقرون مشاغل اور ملکوں کی طرح ہندوستان میں بھی دو قسم کے فلسفیانہ نظریات قائم کئے گئے ہیں اور ان کی ان کیمتین نے شد و مد کیساتھ حمایت کی ہے دیشی شیکہ نیایے سانکھیہ یوگہ افرادی ہیں۔ برخلاف اس کے جو مذاہب اپنی شد و اول آگہوں سے ماخوذ ہیں، وہ بالواسطہ یا بلا واسطہ وحدانی ہوتے ہیں۔ اس باب اور آئندہ

ابواب میں ان مذاہب کے ان مابعد الطبیعیات، کونیاتی و نفسیاتی نظریات پر بحث کی جائیگی جو بہت ہی قدیم ہیں بعد کے ہندوستانی فلسفہ میں چھیوں درشنوں کے مسائل حل جاتے ہیں اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا اصل سوتر اور کارکیے نقل کئے جائیں گے اور شرحوں اور حواشی سے قطع نظر کیا جائیگا۔ کیونکہ یہ بعد کے مصنفین کی تصنیف ہیں جنہوں نے مختلف مذاہب کے خیالات جمع کر کے گڑبڑ کر دی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ان لوگوں کے زمانہ میں ویدانتہ کو حقیقت قطعی قرار دیدیا گیا تھا اور کچھ یہ ہے کہ ان لوگوں میں تاریخی جذبہ نہ تھا جس کی وجہ سے یہ ان مذاہب کے تصورات کو صحیح طور پر بیان نہ کر سکتے تھے جن کا نقطہ نظر اون بہت مختلف ہوتا تھا۔

مابعد الطبیعیات اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتی ہے کہ عالم کے گوناگوں مظاہر کی تہ میں نسلی حقیقت کیا ہے۔ منظر کے معنی اس شے کے ہیں جس سے نامہ رد پہ یعنی نام اور صورت ظاہر ہوتی ہو اور اس میں ایک اصول معروض ہوتا ہے جو اپنے آپ کو منظر کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ عالم کی توجیہ کے لئے کتنے اصولوں کی ضرورت ہے اور ہر اصول کی ماہیت کیا ہے؟ یہ مابعد الطبیعیات کے اساسی مسائل ہیں یہ مسائل ہندوستان اور مغرب دونوں میں مختلف طور پر حل کئے گئے ہیں۔

ویدانتہ کی تعلیم کے بموجب عالم کی اصل اور مستقل حقیقت ایک ہے جس کو پرام برہما کہتے ہیں۔ سانکھی اور یوگی فلاسفہ کے نزدیک عالم کی پیدائش کے لئے دو اصول ضروری ہیں جن کو پرشہ اور پراکرتی کہتے ہیں۔ دشنو اور شیو کے پیرو تین حقائق اصلی قرار دیتے ہیں۔ یعنی خدا، فرد اور غیر شاعر جزو یعنی مادہ شاکتہ بھی تین ہی مانتے ہیں جو یہ ہیں شعور مطلق، شعور۔ اور مادہ مادی اور

۱۰۰ مادہ بدستہی سے لفظ ویدانتہ کے ہندوستانی مختلف معنی مراد لیتے ہیں۔ اس کتاب میں ویدانتہ بالفاظ ان اختلافات کے جو بحثیوں میں ملتے ہیں عام طور پر اپنی شد وں بھگوت گیتا اور سوتروں کی تعلیم کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

ویشی شکیلی گروہ کے فلاسفہ کم از کم نوجوہر اصلی قرار دیتے اور ان کے نزدیک موجودہ دنیا انھیں اسے ملکر بنی ہے اب ہم مختصر طور پر ان تمام مذاہب کے مابعد الطبیعیاتی نظریات بیان کرتے ہیں۔

فصل اول

ویدانتہ

ویدانتہ کی تعلیم یہ ہے کہ اس مادی اور افرادی عالم کی تہ میں ایک حقیقت مضمر ہے اور وہ پرہم برہم اس ذات اعلیٰ اور حقیقت یکتا کی صفت بیان کرنے کی قدیم ترین کوشش، جو ان تمام چیزوں میں مضمر ہے جن کو ہم ریح یا مادہ کہتے ہیں، رگ وید کے مشہور منتر نامہ سے لے سکتے ہیں ملتی ہے۔ "اس وقت آست (یعنی ماقبل مادہ) کا وجود نہ تھا ست یعنی وجود ظاہر ناپید تھا۔ ہوا اور آسمان موجود نہ تھے۔ پھر کونسی شے (سب) پر چھائی ہوئی تھی؟ کہاں تھی اور کس کی حفاظت میں تھی؟ کیا یہ شے پانی تھی جو کہ محض تاریکی ہے؟ نہ اس وقت موت کا وجود تھا اور نہ حیات جاودانی کا۔ دن اور رات کا امتیاز نہ تھا۔ اس وقت ایک ایسی ذات تھی، جو بغیر ہوا کے سانس لیتی تھی اور خود بغیر کسی کی اعانت کے زندہ تھی۔ اس سے علوہ یا اس سے بالاتر کوئی شے نہ تھی۔ ابتدائے تاریکی پر تاریکی محیط تھی۔ یہ سب غیر مبینہ تھا۔ یہی ایک ذات عدم میں گم پڑی ہوئی تھی۔ قوت تجل سے تر تہی گیتی ہے۔ حقیقت یکتا کی یہ کیفیت سکون عالم پرلیہ کے زمانہ میں تھی۔ اب اسی حقیقت کا عالم حرکت یعنی کلہیہ کہنے کے زمانہ میں ذکر آتا ہے میں تمہارے سامنے جہی یم (یعنی جس کو معلوم کرنا ہے) کا ذکر کروں گا جس کو سچے لینے کے ابد انسان کو حیات جاودانی یعنی عظیم الشان برہما کا مزا معلوم ہوتا ہے۔ اس کو نہ ست کہتے ہیں

اور نہ آست اس کے ہر جہت اور سمت میں ہاتھ اور پاؤں ہوتے ہیں اس کے سر اور آنکھیں منہ کان ہر سمت اور ہر جگہ میں یہ تمام دنیا پر محیط ہے گو اس کے انسانوں کے سے اعضا و جوارح نہیں مگر اس میں کل اعضا کا عمل نظر آتا ہے اس کو کوئی شے تھامے ہوئے نہیں ہے اور یہ سب کو تھامے ہوئے ہے۔ اس میں گن نہیں ہیں لیکن گنوں کو سمجھتا ہے یہ سب چیزوں کے اندر ہے اور باہر بھی یہ حرکت بھی کر سکتا ہے اور اس کے ساتھ غنیمت متحرک بھی ہے یہ اپنی لطافت کی وجہ سے ناقابل فہم ہے یہ قریب بھی ہے اور بعید بھی۔ ناقابل تقسیم ہے لیکن اس کے ساتھ مختلف افراد میں اس طرح سے ہوتا ہے گویا کہ منقسم ہے۔۔۔ یہی سب چیزوں کا تھانے والا ان کا مارنے اور پیدا کرنے والا ہے۔ یہ روشنیوں کی روشنی اور نور الانوار جس کو کہتے ہیں تاریکی سے کوئی سروکار نہیں یہ جینی میم شعور ہے جو ہر انسان کے دل میں ہوتا ہے۔ اور شعور ہی سے ہم اس تک پہنچ سکتے ہیں (بھگوت گیتا ۱۳-۱۲-۱۴) یہ اسو تھا ہے یعنی ایسا درخت جس کی جڑ نیچے اور شاخ اوپر غیر فانی ہے اور پتے اس کے بھجن ہیں جو شخص اس کو جانتا ہے وہ وید کا جاننے والا ہے۔ اس کی شاخیں اذپر اور نیچے کو پھیل جاتی ہیں جن کا نشو و نما اور پرورش گنوں سے ہوتی ہے اور محسوسات اس کی کوئلیں ہوتی ہیں جو اس کی جڑیں نیچے کو پھیلی ہوئی ہیں وہ اس عالم انسانی میں عمل کی قیود ہیں ان کی شکل یا اس کا انجام یہاں سے نظر نہیں آتا۔ نہ اس کا آغاز و انجام اور بنیاد معلوم ہوتی ہے بالیدہ جڑوں کے اس اسو تھا کو علم کے قوی ہتھیاروں سے کاٹو، تب وہ راستہ طے کیا جاتا ہے جس کو قطع کر کے کوئی شخص واپس نہیں ہوتا میں درحقیقت اس قدیم اور اصلی پرشہ کا متبع ہوں جس سے قدیم توانائی نکلی ہے (ایضاً پانزدہم ۱-۴)

وہ استدادہ کی جڑ نہیں ہے، کیونکہ اس کے علاوہ اور کوئی دیکھنے والا نہیں ہے نہ اس کے علاوہ کوئی سننے والا ہے۔ نہ اس کے علاوہ کوئی اور اک کرنے والا ہے نہ اس کے علاوہ کوئی جانتے والا ہے۔ پس اس اشارہ (غیر فانی) میں

اسے گارگی اکاشہ تانے اور بانے کی طرح سے بنا ہوا ہے۔ وہ سمت (یعنی وجود ظاہر) نہیں ہے کیونکہ اسے گارگی سچ تو یہ ہے کہ برہمن اکشارہ کو نہ تو مادی کہتے ہیں اور نہ غیر مادی نہ طویل کہتے ہیں اور نہ قصیر نہ سرخ و نہ سبز نہ یا ان کے نزدیک اس میں سایہ نہیں ہوتا۔ یہ تاریک نہیں ہوتا اس میں ہوا نہیں ہوتی اکاشہ سے باہر ہے کسی شے کیساتھ منسلک و وابستہ نہیں ہے ذائقہ اور بو نہیں رکھتا۔ اس کے آنکھ اور کان نہیں ہیں اس میں گویائی نہیں ہے وہ من نہیں رکھتا وہ بغیر تخم کے ہے بغیر پران کے ہے بغیر منہ کے ہے بغیر پیمانہ کے اس کا داخل و خارج نہیں ہے۔ وہ کسی شے کو جلاتا نہیں نہ کوئی شے اس کو جلاتی ہے (ایضاً سوئم ۸ - ۸) وہ مکان زمان اور علیت کی قیود سے آزاد ہے۔ (دی سکالنی متہ) بڑا ہوا اپنا کوئی اول و آخر یا اندر اور باہر نہیں رکھتا (ایضاً دوئم ۱۹) وہ خیر و شر سے بری ہے وہ مصنوع و غیر مصنوع ہونے سے بری ہے، وہ کیا ہے اور کیا ہو گا سے بری ہے (کتہ - آپ دوم - ۱۲) یہ ذات عالی اس معنی کر کے خالق ہے کہ اس نے مادہ کو پیدا کیا اور پھر اس میں اس کی روح بن کر حلول کر گیا۔ اس نے اپنے سے اس امر کی خواہش کی کہ میں کثیر ہو جاؤں میں پھیل جاؤں۔ اس نے اس پر غور کیا۔ اور غور کرنے کے بعد جو کچھ دنیا میں موجود ہے اس کو ظاہر کر دیا۔ اس کے ظاہر کرنے کے بعد وہ اس میں داخل ہوا۔ اس میں داخل ہو کر ست وجود اور تیت (عدم) بین اور غیر بین شعور و غیر شعور حقیقت و غیر حقیقت بن گیا حقیقت یہ سب کچھ بن گئی۔ وہ کہتے ہیں واقعہ یہ ہے (تیت آپ دوم ۶) لہذا پر م برہما حقیقت واحد بے جان و بے شعور مادہ اور پرشوں (ذی شعور ذوات) دونوں کی تہ ہیں ہے۔ وہ غیر متغیر ذات ہے اور شعور ہی زندگیوں کے مختلف مظاہر کی تہ میں اس وجہ سے مضمر ہے کہ لاتعداد پرشہ مادہ کی اشکال کیساتھ متحد ہو جاتے ہیں برخلاف ان کے وہ لذت اندوز ہونے کے وسائل کے بغیر لذت اندوز ہوتا ہے بغیر آنکھوں کے دیکھتا ہے بغیر آلات عمل کے عمل کرتا ہے وہ اس توانائی کا مبدؤ و منبع ہے جو کائنات میں عمل کرتی ہے۔ وہ مادہ ہے جس سے عالم بنے ہیں اور ان عالموں کا بنانے والا بھی ہے۔ وہ

سب کے انفعال کا بانی و محرک ہوتا ہے اور اس کے باوجود ان انفعال کے ثمرات کا قاسم بھی ہے۔

بدری یا نہ کے ویدانتہ سوتر مہاسہ کے طور پر ایک طرح کی شرح ہے جس میں ان اصول کی تشریح کی گئی ہے، جن کا اپنی شد و دل پر اطلاق ہوتا ہے اپنی شد مراقبہ کے اسباق میں اور بدریا نہ اپنے سوتر و دل میں یہ بتانا چاہتا ہے کہ اشلوک میں جو علامات و الفاظ آتے ہیں ان کی تفسیر کیونکر کرتے ہیں اور مراقبہ کی مشق کس طرح سے کی جاتی ہے۔ ویدانتہ سوتر دراصل کوئی فلسفہ کی کتاب نہیں بلکہ محض ایک شرح ہے اس کتاب کا مصنف اپنے زمانہ کے مروجہ مذاہب مثلاً سانکھیہ یا دیشی شیکہ بودھ بھاگوتہ اور پاشوپتہ پر عمل کرتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ ان کا فلسفہ الہامی کتاب شروتی اور عقل و دل کے خلاف ہے۔ فلسفیانہ مباحث جو ہندستان میں بہت ہی عام ہیں اپنی شد و اور اتر مہاسہ کے سوتر و دل کے ایسے منفرد و جملے جن میں فلسفیانہ مسائل ہوتے ہیں اکثر نقل کئے جاتے ہیں اس لئے لوگ ان کو فلسفے کی کتابیں خیال کرنے لگے تھے لیکن اب وقت ہے کہ ان کو فلسفہ نہ کہا جائے۔ بلکہ اپنی شد تو اپائنہ کے دستور میں جو مراقبہ کے ان مختلف طریقوں کا مجموعہ ہیں جن پر قدیم زمانہ کے ہندیوں کی عمل کرتے تھے اور یہ ایسے مقولات کا مجموعہ ہیں جن میں صوفیا کے ان تجربات کا ذکر ہوتا ہے جو ان کو عالم بے خودی میں ہوتے ہیں۔ اور آخر الذکر بھی محض انھیں کا مجموعہ اور شرح ہے۔ سوتر اس معنی کر کے مکمل بھی نہیں ہے کہ اس میں قطعی طور پر بدریا نہ کے خیالات ہیں۔ کیونکہ لفظ سوتر کے معنی دھاگہ کے ہیں سوتر دراصل ایسے الفاظ تراکیب اور جملوں کا مجموعہ ہوتا ہے جن پر رشی اپنے چیلوں کو سبق دیتے تھے یہ ایک طرح کی یادداشت ہے، جو اس غرض کے لئے لکھی گئی ہے کہ چیلوں کو گرو کی تعلیم یاد دلادے۔ اس لئے اکثر مقولوں میں نہ تو موضوع کا ذکر ہے اور نہ محمول کا مثلاً ”تسل سے“ (ویدانتہ سوتر یکم ۴ - ۱۵) جملوں کے مربوط معنی کی بنا پر ”دایضاً یکم ۴ - ۱۹) ایک عرصہ کے بعد وہ

تقریریں تو فراموش ہو گئیں بغیر موتیوں کے تاگے باقی رہ گئے اب یہ صرف شارحین کا کام ہے کہ ان تاروں میں جو چیز چاہئے پروٹیں۔ ویدانتہ سوتر کے متعلق ایک تو اس امر نے اور دوسرے اچاریوں کی معجز بیانی نے غیر مذہب کے آدمی کے لئے اکثر امور میں بدریانہ کی صمیم رائے کا پتہ چلانا مشکل کر دیا ہے۔ اس کے باوجود ویدانتہ کے سوتروں کے اصل استدلال میں کسی قسم کا ابہام نہیں لہذا برہمہ کے وجود کی تحقیق جس سے اس (کائنات) کی بنیاد وغیرہ برہمی ہے۔ کتاب مقدس کا ماضی و مہض ہونے کی وجہ سے یہ بھی اس کے قریبی تعلق کی وجہ سے۔ یہ دیکھ کر کہ عالم کی علت کو (شعور سے) منسوب کیا جاتا ہے غیر شاعرانہ (سبب) نہیں (کیونکہ) یہ کتب مقدس میں نہیں ہے (ویدانتہ سوتریکم ۱-۱-۵)۔ لہذا کائنات کی حقیقت کی تہ میں ایک وجود شاعرانہ علت کے طور پر مضمر ہے۔ اس کے بعد کے سوتروں میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس وجود کا ذکر اپنی شدوں میں اپنا سسٹم مبنی مراقبہ کی غرض سے مختلف شخصی نام لیکر کیا گیا ہے۔ اندہ مایہ یعنی ذات کریم (ایضاً یکم ۱۲-۱۹) ہر نیمیہ پرشہ وجود زریں (سورج میں) اکشی پرشہ وہ ذات جو آنکھ میں موجود ہے (ایضاً یکم ۱-۲۰) مونومیہ (وہ ذات جو ذہن پر مشتمل ہے) (ایضاً یکم ۲-۸) وغیرہ اس وجود کا اپنی شدوں میں بھی مادی جواہر کے اسماء سے ذکر کیا گیا ہے اکاشہ (ایضاً یکم ۱-۲۲) پران (ایضاً یکم ۱-۲۳) جیوتیس روشنی (ایضاً یکم ۱-۲۴-۲۵) وغیرہ۔

یہی برہمہ (نی متہ) عالم کی علت عاملہ ہے۔ آسمان کے متعلق وہ علت بتایا جاتا ہے (ایضاً یکم ۲-۱۴) کیونکہ دنیا کو اس کا کام کہا جاتا ہے (ایضاً یکم ۲-۱۶) وہ عالم کا مادی سبب بھی ہے۔ مادی سبب بھی کیونکہ وہ موجد وہ بیانات اور تشریحی مثالوں سے متضادم نہیں ہوتا (ایضاً یکم ۲-۲۳) اس کی کوئی شکل یا صورت نہیں ہے۔ فی الحقیقت وہ بغیر کسی شکل و صورت کے ہے یہ سب سے اہم امر ہے کہ (وہ) گویا ایسی روشنی ہے جس سے صورتیں نظر آتی ہیں اور یہ بیان (معنی سے) معرا نہیں ہے (ایضاً سوم ۲-۱۴، ۱۵) اسی غرض سے

اس قسم کی تشبیہوں سے (کام لیا جاتا ہے) جیسے سورج کی (تشاللات) ہیں۔
(ایضاً سوم ۲-۱۸) وہ اویکتہ غیر ممیز و غیر معین ہے (کتاب مقدس میں)
اس کی بابت یہی لکھا ہے۔ لیکن (وہ سمجھ میں آ سکتا ہے منت سماجت کے ذریعہ
سے پریتا کشہ اور انومتہ کے مطابق (ایضاً سوم ۲-۲۳)

وہ برترین ہے اگرچہ وید میں اس کا ذکر ایسی تراکیب کے ساتھ کیا گیا
جن سے قید مکان متصور ہوتی ہے مثلاً کنارہ مد وغیرہ۔ کنارے پیمانے تعلق علیحدگی
کے تعین کی بنا پر (جو شرہوتی میں ہے) یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس سے بھی
بلند تر کوئی شے ہے (لیکن ایسا نہیں کیونکہ اس کو صرف سیتو کہا گیا ہے جس کی
وجہ یہ ہے کہ اس میں اور کنارے میں کوئی مشابہت ہے۔ اس قسم کی ترکیبیں صرف
ذہن کی اغراض کو پورا کرتی ہیں مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے چار پاؤں ہیں تو اس سے
یہ مراد نہیں ہوتی کہ فی الحقیقت اس کے چار پاؤں ہیں بلکہ اس سے محض تفہیم متصور ہوتی ہے تعلق و
تفاوت کے بیانات، اختلاف مکان پر مبنی ہیں جیسے روشنی وغیرہ کی صورت میں (کہتے ہیں کہ فلاں مقام پر
چمک رہی ہے۔ اگرچہ یہ دور تک پہنچی ہوئی ہے) اور اس کے اور دیگر موجودات کے مابین
صرف اسی قسم کے تعلق کے موجود ہونے کا امکان ہے۔ لہذا ہر شے کے ارتکاب
سے (صرف وہی) سب سے بڑا ثابت ہوتا ہے۔ اس کا ہر جبکہ موجود ہونا
(اس کی) وسعت کے دعاوی سے (ثابت ہے) (ایضاً ۲-۳۰-۳۶) وہ دنیا
کا اخلاقی حاکم بھی ہے اور افعال کی جزا و سزا بھی دیتا ہے۔ ”اسی سے پھیل
ملتا ہے کیونکہ (صرف یہی) ممکن ہے۔ اور چونکہ کتب مقدسہ اس کی مدعی ہیں“
(ایضاً سوم ۲-۳۶-۳۸)

پس ویدانتہ کے اصل استدلال میں کوئی ابہام نہیں۔ عالم کا عین
ایک ہے۔ پرلیہ کی حالت میں اس کو ذات شاعر کہہ سکتے ہیں جس کو اب ہم
(دست) کے نام سے جانتے ہیں نہ غیر شاعر ذات کہہ سکتے ہیں جو (دست) ہے۔
وہ دست اور است دونوں سے ماوراء ہے۔ یہ دونوں اس کے رُخ ہیں۔ لیکن
اس کا ہم اس سے علحدہ ہوتا ہے وہ مبدی حیات ہے وہ آرزوؤں کا منتہا ہے
جس تک شعور (جنانہ گمبہ) کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں۔

تیسری صدی عیسوی میں فلاطینوس نے ویدانتہ کی تعلیم سے واقفیت حاصل کی اور روم میں اس کی ایسے الفاظ میں تعلیم دی جو اپنی شکلوں اور بھگوت گیتا کی ترکیبوں کو یاد دلاتے ہیں۔ "ایک کا اور اک کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عقل سے یہ پوچھا جائے کہ تو کیا کچھ کر سکتی ہے عقل یا تو اپنے سے پہلے کی چیزوں کو دیکھ سکتی ہے یا اپنے سے متعلق چیزوں کو دیکھ سکتی ہے یا ان چیزوں کو دیکھ سکتی ہے جن کو یہ کر سکتی ہے۔ اس کے اندر جو چیزیں ہوتی ہیں وہ اس میں شگ نہیں کہ خالص و پاک ہوتی ہیں لیکن جو اس سے پہلے ہوتی ہیں وہ اور بھی زیادہ خالص و سادہ ہوتی ہیں۔ کم سے کم یہ دعویٰ ان چیزوں کے متعلق تو ہونا چاہئے جو اس سے پہلے سے ہیں۔ پس جو چیز اس سے پہلے سے ہے وہ عقل نہیں بلکہ اس سے کوئی اعلیٰ وارفع شے ہے۔ کیونکہ عقل موجودات میں سے ایک وجود ہے، لیکن وہ موجودات میں سے ایک شے نہیں ہے بلکہ ہر شے سے پہلے ہے نہ یہ وجود ہی ہے کیونکہ وجود ایک کی شکل رکھتا ہے۔ لیکن وہ بے شکل ہے اور نہ قابل فہم شکل کے بغیر ہے کیونکہ ایک ایسا وجود جو کل چیزوں کا خالق ہو، اُن چیزوں میں سے ایک نہیں ہو سکتا۔ پس یہ نہ تو کوئی شے ہے نہ کیفیت ہے نہ کمیت ہے نہ عقل ہے نہ ذہن ہے۔ نہ وہ جس کو حرکت ہوتی ہے نہ وہ ہی جو اپنی جگہ پر ساکن رہتی ہیں نہ یہ مکان میں ہے نہ زمان میں ہے بلکہ یہ بجائے خود ایک صورت پر ہے بلکہ کسی صورت پر بھی نہیں کیونکہ یہ ہر قسم کی صورت حرکت اور دوام سے پہلے ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک کل اشیاء کا سبب ہے تو ہم کوئی بات بطور عارضہ کے بیان نہیں کرتے بلکہ ایسی شے کا ذکر کرتے ہیں جو ہمارے ساتھ پیش آتی ہے کیونکہ ہم کو اس سے کوئی شے حاصل ہوتی ہے اور ساتھ ہی وہ ایک اپنی جگہ پر موجود و باقی رہتا ہے، "راین سوم" ترجمہ ٹاکس زمانہ جدید کے یورپین فلاسفہ میں اسپینوزا ویدانتہ کے مابعد الطبیعیاتی دعویٰ کے سب سے قریب پہنچ جاتا ہے، "خدا یا جو ہر جس کی ابدی غیر محدود اصلیت لاتعداد اوصاف سے ظاہر ہوتی ہے لازمی طور پر موجود ہے۔ جو کچھ ہے خدا ہے اور خدا کے بغیر کوئی شے"

نہ ہو سکتی ہے نہ کسی شے کے وجود کا تعقل کیا جاسکتا ہے خدا تمام اسٹیا کا عارضی نہیں بلکہ اصلی سبب ہے۔ خدا محض تمام اشیاہی کی علت فاعلی نہیں ہے بلکہ ان سب کے اصل وجود ہر کی بھی علت ہے۔ عقل خواہ تو یہ اعتبار اپنے عمل کے محدود ہو یا غیر محدود بہر حال اسی سے خدا کے اوصاف و صفات کی فہم ہونا چاہئے کسی اور شے سے نہیں (اخلاقیات حصہ اول مقالات ۱۱-۱۸-۲۵)۔ ۳۰۔ فکر خدا کی ایک صفت ہے یعنی خدا ایک ذی فکر وجود ہے۔ امتداد خدا کی ایک صفت ہے۔ یعنی خدا ایک متد شے ہے (ایضاً حصہ دوم مقالات ۱-۹) اس طرح سے پالک اسپسی نوزا کے مابعد الطبیعیاتی نظریہ کا اسی کی زبان میں ترجمہ کرتا ہے جو موجودہ زمانہ کی عادت فکر کے مناسب ہے۔ ہم عالم کو امتداد و فکر کے (است و ست) وصفوں یا پہلوؤں سے جانتے ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے ماتحت مجموعہ حقیقت بے انتہا معلوم ہوتا ہے۔ جس عالم میں ہم رستے ہیں اس میں اشکال امتداد اشکال فکر کے ساتھ مربوط ہیں لیکن ہم کو یہ فرض کرنے کا ہرگز حق نہیں کہ اس عالم کے علاوہ اور کوئی عالم ہی نہیں کہونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اس غیر محدود ذات پر محدود عائد کرتے ہیں (اسپی نوزا۔ اس کی حیات و فلسفہ صفحہ ۱۶)

یہ بات بھی عجیب و غریب ہے کہ جن نصف درجن جلوں (یوگیہ) کو دور حاضر کی تحقیق حضرت عیسیٰ سے منسوب کرتی ہے ان میں سے ایک تو ایسا بھی ہے جو کتاب مقدس میں موجود نہیں بلکہ خالص ویدانتہ ہے۔ اس قسم کے ویدانتہ کے یوگیئے نہایت ہوشیاری کے ساتھ عیسائیوں کی کتب مقدسہ سے خارج کر دیئے گئے تھے اور غالباً یہ اس زمانے میں ہوا ہے جب کہ کلیسائے قدیم نے سن عیسوی کی تیسری اور چوتھی صدی میں اپنے آپ کو تصوف سے علحدہ کیا ہے اور جس سے عیسویت تعمرادیت میں جا پڑی ہے اور اب تک اس سے ابھر نہیں سکی ہے۔

ویدانتہ کے سوترول میں بھی ارواح انفرادی اور برہما کے تعلق پر بحث کی گئی ہے نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ اس کے اور مادہ کے امین

کیا تعلق ہے۔ لیکن مختلف اچاریوں نے ان سوتروں سے ایسے مختلف معنی لئے ہیں جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ چنانچہ سوئم سٹ کا اگر لفظی ترجمہ کیا جائے تو یہ اس طرح سے ہو گا۔ ”تہ بہ وجہ مکان کے اگرچہ اعلیٰ و ارفع کی دو خصوصیتیں ہر جگہ بالتحقیق“ ششکر اس کے معنی اس طرح سے کرتا ہے نہ بوجہ (اختلاف) مکان کی دو خصوصیتیں اور اپنی اعلیٰ و ارفع ذات سے متعلق ہو سکتی ہیں کیونکہ ہر جگہ کتب مقدسہ یہ تعلیم دیتی ہیں کہ برہما میں کوئی تغیر و اختلاف نہیں ہو سکتا۔“

رامانجھ اس کے یہ معنی لیتا ہے، ”کہ مکان کی وجہ سے بھی اس اعلیٰ ارفع وجود میں کوئی خامی اور نقص نہیں کیونکہ ہر جگہ (اس کے متعلق یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ دو گونہ خصوصیات رکھتا ہے) مادہ سو کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں ”اختلاف مکان کے باوجود خدا سے تعالیٰ کی مظاہر کے مابین کوئی حقیقی اختلاف و تناقض فرض نہیں کیا جا سکتا کیونکہ شروتی اس کی ایک مقررہ خصوصیت یہ بتاتی ہے کہ وہ ہر جگہ ہے۔ دوسری جگہ سوئم سٹ کا لفظی ترجمہ یہ ہو سکتا ہے ”یہ نظر آتا ہے (شروتی میں) اور نیز یاد بھی کیا جاتا ہے (سمرتی میں)“ ششکر اس کی شرح میں یہ کہتا ہے کہ ”یہ امر کہ برہما میں کسی قسم کا فرق و اختلاف نہیں شروتی کی عبارتوں سے ثابت ہے۔ اور یہی تعلیم سمرتی سے ملتی ہے۔“ رامانجھ اس سوتر کی شرح میں یہ کہتا ہے کہ ”ویدانتہ کی ہستاروں عبارتوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ بے عیب اور مقدس و مبارک اوصاف کا مخزن ہے اور سمرتی سے بھی اسی کا ثبوت ملتا ہے۔“ مادہ سو اس کے یہ معنی لیتا ہے کہ شروتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدا سے تعالیٰ کی صورت محض رحمت ہے اور سمرتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدا سے تعالیٰ کی صورت محض عقل و ذہانت ہے پھر دیکھو کہ اپنی شدوں کا وہ مشہور جملہ ”سینتم سے آتما توہ ماسی“ اچاریوں کا عرصہ کارزار رہا ہے۔ ششکر اس جملہ کی شرح میں کہتا ہے کہ اس جملہ میں توہ ماسی (تو ہے) یہ تعلیم دیتا ہے کہ تو سے مراد ست یعنی ذات حقیقی ہے توہ ماسی سے (وہ) براہ راست ذات اور ست یعنی وجود خالص کے ایک ہونے کی تعلیم

دیتا ہے (شرح چہ اپنی شد ۱۶) راما بھجہ اس کی اس طرح سے تشریح کرتا ہے کہ لفظ "کامرجع" وہ ذات ہے جو عالم کی علت اور کل صفات مقدسہ کا منبع و مخزن ہے نہ اس میں کوئی نقصان ہے نہ اس میں کوئی تغیر ہوتا ہے اور لفظ "توتو" سے مراد وہی برہما ہے جو جو کی صورت میں شمس ہو جاتا ہے اور خود اس کا جسم ہے اور یہ اپنی اشکال کے ساتھ ذی روحوں یعنی جو کا باطنی حاکم ہے (وید ۲۵) سم گرہا صعدہ

مادہ اس عبارت کے متعلق یہ کہتا ہے کہ یہ دعویٰ کہ انفرادی ارواح اور برہما میں کوئی فرق نہیں اس پر مبنی ہے کہ ان کی نوعیت اصلی علم و رحمت وغیرہ ہے جو برہما کے بھی اوصاف ہیں۔ (بھاشیہ ویدانتہ سوتر دوم ۲۹)۔
 مادہ اپنی ایک پراکرتہ کی جس کا دشنتو توتوہ نرنیہ نام ہے کی فصل لبا کر ی نو بھاشیہ میں اس قصہ کو پاک ہی کر دیتا ہے اور اس کو سا آتما اتتو اماشی پڑھتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ آتما ہے اور تو نہیں ہے یہ ہندوؤں کے محبوب طریقہ یعنی قدیم کتب سے ہی تصورات اخذ کرنے کو مہل ثابت کرتا ہے اپنی اشدوں کے رشی بطور ایاسکوں کے گفتگو کرتے ہیں۔ ایاسکے بھی توتو اماشی کی طرح سے جملے ہیں جو ان تجربات کو جو و دیہ یعنی مراقبوں کے طریقوں میں حاصل ہوتے ہیں وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور یہ اپنی شدوں میں بہت ہیں یہ نفسیاتی حقائق ہیں کم سے کم اس شخص کے لئے جو تصوفی غورو فکر میں مصروف ہوتا ہے ایسے واقعات میں جن کی مراقبہ کے مقررہ طریقوں سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ ان کے ساتھ وہ سلوک نہ ہونا چاہئے جو چاریوں اور ختموں بعد کے شادین نے روارکھا ہے یعنی ان کو یاق و باباق سے علیحدہ کر کے، گواں بار استدلال کے ساتھ ان سے فلسفی عمارت تیار کی ہے رشی برہما کا ان وجدانات کے ماتحت ذکر کرتے ہیں جو ان کو اس کے ساتھ بے خودی کے عالم میں موصل ہوتے وقت حاصل ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے اور اس کے لئے کل ذہنی فعلیت کو دبانا پڑتا ہے اور ایسی سطح تک پہنچنا ہوتا ہے جو انسانی جذبات کے طوفان سے بہت بلند ہوتی ہے۔ وجود حقیقی کے متعلق

ویدوں میں کم و بیش متناقض بیانات ملتے ہیں اور یہ ویدوں کے آخری حصہ یعنی اپنی شدوں میں اور بھی زیادہ ہیں ان سے انسانی ذہن اس شے کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جو صرف ذہن سے ماورا ہو کر سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ ذہن تو محض ایک مادی عضو ہے اور انسان کی زبان جو اس کے ذہن کا منظر ہے اس سے صرف ایسی چیزوں کا اظہار ہو سکتا ہے جو مادی کلمات کو بیان کرتی ہے ایسی زبان میں ایسی شے کے بیان کرنے کی کوشش کرنا جو ذہن نہیں ہے اور جو اس طرح سے باشعور نہیں ہے جس طرح سے کہ انسان ہے لازمی طور پر ہم کو متناقض تصورات و ترکیبات کے استعمال کرنے پر مجبور کرے گا رشی جو وجدان سے گفتگو کرتے تھے ان کو ان دقتوں کا احساس نہ تھا جو ہمد منطق متناقض بیانات کے خلاف پیش کرتی ہے اور جو صرف اس وقت ممکن ہوتے ہیں جب ہم ناقابل بیان شے کے بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں یا ایسی شے کو گفتگو کے حدود میں مقید کرنا چاہتے ہیں جو غیر محدود ہے یا ایسی شے کو علامات ذہن دہیر لگا یعنی وہ جو ذہن کی برآئیدہ فعلیت سے پیدا ہوتی ہے) کی دشمنیوں میں جکڑنا چاہتے ہیں جو ہمیشہ سے ایسی فضا میں پرداز کرتی رہتی ہے جس تک ذہن کی رسائی نہیں ہو سکتی بعد کے زمانے کے اچار یہ ایک قرین فہم و غیر متناقض نظریہ قائم کرنا زیادہ اہم سمجھتے تھے۔ منطقی اصول صرف ان نظریات پر صادق آسکتے ہیں جو ذہن کے ساختہ و پرداختہ ہوتے ہیں۔ تو ان ذہنی کو منطق تک دست دینا جو ذہن سے اسی طرح ماورا ہے جس طرح سے کہ مضامینات کے تمام حلقوں سے ہے انسان کو لازمی طور پر بے سود منطقی کج سمجھی میں مبتلا کر دے گا جس طرح سے کہ اس نے ویدانتہ کے ذیلی فرقوں کو مبتلا کر دیا ہے۔

ویدانتہ کے سوتروں کے وہ بڑے شارح جو بانی مذاہب ہوئے ہیں حسب ذیل ہیں شنکر اچار یہ رامانجہ مادھو انھوں نے اپنے آپ کو تین مختلف لیکن غیر متناقض فلسفوں اور تربیت کے نظاموں کا پابند بنالیا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں ادویتہ۔ ویسیشت ادویتہ اور دویتہ ان کے

اتباع نے تینوں کے فروق و اختلافات پر زور دیا ہے اور متفقہ امور کو بہت ہی گھٹایا ہے جس سے افتراق کی خلیج اس قدر وسیع ہو گئی ہے کہ جدید ویدانتی گروہ کسی صورت میں متحد نہیں ہو سکتے۔ بعد میں جن لوگوں نے اصل سوتروں کی شرح کی ہے انھوں نے انھیں سوتروں سے اور نظریات قائم کئے ہیں ہم مختصر آں میں سے ابتدائی فرقوں کے اصل اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔

شکر اس شخص کی طرح سے آغاز کرتا ہے جو اتما (یعنی وہ ذات جس کا اظہار قلب انسانی میں ہوتا ہے) کی نوعیت کا تحقیق کرنا چاہتا ہے اس شخص کی طرح سے جو علم کے جوش کے وقت (یعنی باہری تعالیٰ کے تحقق کے وقت اپنی ذات کے علاوہ اور کسی کا فہم نہیں کرتا) دوشکنا مورتی ستوتریے (جب شعور مادہ اور ذہن کے پابند کرنے والے علاقوں سے رہا ہو جاتا ہے تو پھر شنویت و مضافات باقی نہیں رہتی۔ تمام چیزیں ایک معلوم ہوتی ہیں اور ایک ذات ہوتی ہے ایسی عروج کی حالت میں دنیا غیر ظاہر معلوم ہوتی ہے یہ ایسی معلوم ہوتی ہے جیسا کہ بیج کے اندر شاخیں۔ اس لئے شکر انفرادی ذات جو اتما اور مادہ کے لئے محض مظہری زندگی مانتا ہے۔ برہما سوتروں پر جو اس نے بھاشیکھی ہے اس سے مندرجہ ذیل اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں ان سے معلوم ہوگا کہ ان مسائل میں اس کی کیا رائے تھی۔

(۱) ہم کو برہما کی دو صورتوں سے سابقہ پڑتا ہے جن کو شروتی میں بیان کیا گیا ہے ایک مختلف اقسام کے ناموں اور صورتوں سے مشروط ہے (اور دوسری) اس کے برعکس ہر قسم کے مشروط سے مترا ہے پس جہاں شنویت (یا مضافات) ہے وہاں ایک دوسرے کو دیکھتی ہے جب تمام اسکی ذات بن جاتی ہے تو وہ کس کو دیکھتا ہے اور کس (عضو) سے؟ (برہما اپنی پہچان ۱۰-۱۵) جب وہ اس کے علاوہ اور کسی شے کو نہیں دیکھتا تو وہ (حالت) اعلیٰ ہوتی ہے۔ جب وہ کسی اور شے کو سنتا ہے کسی اور شے کا اور اک کرتا ہے وہ ادنیٰ (حالت) ہوتی ہے اعلیٰ حالت غیر حادث (حالت) ہے (جہاں دو گئی اپنی شے مفتم ۱۷-۱۸) حکیم وہ ہے جو کل اشکال کو دیکھ کر کل ناموں کو معلوم کر کے اک کو لیا کرتا ہے (تیت ۱۲-۱۳) نبیرا جزا کے نبیرا حرکات

پر اُن بے عیب بے داغ ابدیت کا اعلیٰ سیتو (کنارہ) مثل اس آگ کے جو اپنے
 ایندھن کو ختم کر چکی ہے۔ (سیوت - اپنی شد ششم ۱۷) ایسا نہیں (برہا آپ
 دویم ۳-۶) نہ وہ بڑا ہے اور نہ چھوٹا (ایضاً سوم - ۸-۸) ایک مقام ناقص
 دوسرا کامل ہے۔ مندرجہ بالا عبارتیں اور ان کے علاوہ ہزاروں اس امر کی طرف
 اشارہ کرتی ہیں کہ برہما کی صورت دو گونہ ہے۔ یعنی ایک صورت اس وقت
 معلوم ہوتی ہے جب کہ یہ دو یہ یعنی علم کا مقصود ہوتا ہے اور دوسری صورت
 اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ادویۃ یعنی مادے علم کا مقصود ہوتا ہے (ویدانتہ
 سو۔ اول - ۱-۲) استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ جو شخص برہما کو غیر متغیر (کوت
 استھہ برہما مادوی) کہتا ہے وہ اس نص کی تردید کرتا ہے کہ ایشور (تمام
 دنیا کا) باعث ہے کیونکہ (برہما کی) وحدت مطلق حاکم و محکوم کے رشتہ
 سے مادہ ہے (اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ) انہیں ایشور کا تمام
 چیزوں کا عالم ہونا (اور اس کے دیگر اوصاف) نام اور صورت کے جراثیم کے
 کے ارتقا پر مبنی ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے مادے علم ہیں۔ نام اور صورت ہمہ داں ایشور
 کی گویا روح ہے جو مادے علم سے پیدا ہوتی ہے جو ناقابل بیان ہے کیونکہ اسکی نوعیت یا اس
 کے علاوہ کسی ایسی شے کی نوعیت نہیں کہا جاسکتا، جس پر اسکی نظری
 کائنات کے جراثیم مشتمل ہیں یہ حیرت انگیز قوت (ماہی شکتی) ہمہ داں ایشور کی
 پیدا کرتی ہے جیسا کہ شروتی اور سمرتی میں کہا گیا ہے ہمہ داں ایشور ان دو نام و
 صورت کے علاوہ ہے۔ پس ایشور نام اور صورت کی شرطوں کے تابع ہے
 جو مادے علم سے پیدا ہوتی ہیں۔ جس طرح سے کہ مکان مبنی ہے اپنی اشیائے
 شرط یعنی گھڑوں مشکوں وغیرہ پر۔ قبل اس کے کہ یہ اس طرح سے
 ممیز ہو کہ گنجائش یا جگہ منکے کے اندر یا گھڑے کے اندر وغیرہ (نظری کائنات
 کے نقطہ نظر سے وہ ان کا بادشاہ ہے جن کو جو (انفرادی روحیں) و جنانا
 اتنا ذوات عالم یعنی وہ جو علم و ادراک کی قابلیت رکھتے ہیں) کہتے ہیں
 یہ خود اس کی ذوات ہیں جو ایسے (اجسام پر) مبنی ہیں جو آلات عمل کا مجموعہ
 ہیں جو نام اور صورت سے پیدا ہوتے ہیں لیکن مادے علم پر مبنی ہیں اور اس اعتبار سے

مشکل کے اندر کے مکان سے مشابہ ہیں۔ پس ایشور کی عالم و قادر ذات کی نوعیت اور اے علم کی شرط کی تجدید پر مبنی ہے۔ عین کے نقطہ نظر سے جو افعال حاکم محکوم اور عالم کل وغیرہ ہونے کے لئے ضروری ہیں وہ ایسی ذات میں نہیں ہو سکتے جو برہما کے علم کل تعلقات سے بری ہو (حاشیہ ویدانتہ سوتر دوم ۱-۱۲) برہما میں ثنویت نہیں ہے۔ یہ تعقل کسی دوسرے وجود (خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی) کو خارج نہیں کرتا۔ ایشور کے تعقل کے لئے ایک علی حالت ماقبل (پراگ ستھا) کا تعقل لازم آتا ہے جو ایشور کے تابع ہوتی ہے لیکن جس کے بغیر ایشور خالق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی یہ علی حالت (یوگیا یا اورا) علم کہلاتی ہے۔ کیونکہ یہ ودیا یعنی آتما کے علم سے تباہ ہو جاتی ہے جس کے حصول سے کست یعنی ناجی ابدی کو کل زندگی کی وحدت مطلق کا تعقل ہو جاتا ہے اس کو اوکتہ یعنی غیر مظہر بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ بیدانش سے پہلے اس کا ادراک نہیں ہو سکتا بعض اوقات اس کو مایا یعنی دھوکہ کہتے ہیں (حاشیہ وید سوترا ۱-۳۰-۴) یہ نظریہ کہ پراکرتی مایا یعنی غیر حقیقی غیر موجود پر فریب حقیقت سے اس کا آغاز تو شکر سے ہوا اور اس کے بعد متاخرین نے اس کا خاتمہ کر دیا خود وہ تو بہت احتیاط سے دعویٰ کرتا ہے جیسا کہ اوپر کے اقتباسات سے معلوم ہو سکتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خیال کے ثبوت کی حیثیت سے وہ او دیا پر زیادہ زور دینا چاہتا ہے لیکن بعد کے ادویتی اس ہلک و خطرناک سہولت پر جس سے فلاسفہ ان ترکیبوں کو توڑ مڑ کر رکھ دیتے ہیں۔ جو معنی سے معرا ہوتی ہیں مایا کو ایک ایسی لاشے بنا دیا جو تھے کے لباس میں مستور ہے اور اس نظریہ کو اپنی شدوں سے نکال پھینکنا ہندو فلسفہ کے باقی تمام مذاہب جن کو ویدانت سے کچھ بھی تعلق ہے مثلاً وشنوہ شاکتہ مابھی مشورہ مذاہب نے ہمیشہ اس تصور کی مخالفت کی کہ عالم ایک غیر حقیقی لاشے چیز ہے کیونکہ یہ حقیقی برہما پر مبنی ہے۔ علمائے یورپ میں سے کول بر دک جس کی سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ منعطف ہوئی ہے کہ اپنی شدوں اور بھگوت گیتا میں مایا کا لفظ ہمیشہ خدا کی تحریفین

قوت کے لئے استعمال ہوا ہے اور اس لفظ سے لاشعے یا پیرا کرتی کے معنی لینا اودیتہ گروہ کی ایجاد ہے۔ یہ بات تعجب سے خالی نہیں کہ گف اور ہار سے زمانہ میں ڈیو سین نے اودیتہ کے مطالعہ سے اپنی انتقادی قوت کو اس قدر دھندلا کر ڈالا ہے کہ وہ جدید زمانہ کا مایہ کا نظریہ قدیم زمانہ کے اپنی شدوں میں بھی پاتے ہیں۔ ان علما کے نزدیک بھی ہندوستان کے اکثر اودیتوں کی طرح سے نقطہ دید انتہے کے معنی اودیتہ کے ہیں اور شکر کی تعلیم خصوصاً آخری زمانہ کی بالکل اپنی شدوں کے مطابق ہے مگر یہ لوگ اس امر کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ شکر بڑا فلسفی ہے مگر اس کا دعویٰ ایک محشی و مفسر سے زیادہ نہیں حق تو یہ ہے کہ وہ اس کا بھی اس طرح سے مدعی نہیں ہے جس طرح سہہ رامانجہ سوتروں کے قدیم روایت کے مطابق شرح کرنے کا مدعی ہے اگر شکر کسی پہلے شارح اور مفسر کا قول نقل کرتا ہے تو محض اس پر نکتہ چینی کرنے کے لئے وہ نہایت جرات کے ساتھ ایک نئی راہ فکر ابتداء کرتا ہے اور اگر کوئی اصل عبارت کی وقت اس کے منطقی نقطہ نظر میں سدراہ ہوتی ہے تو وہ اس کو صاف نظر انداز کر دیتا ہے جتنے فلسفی اپنے نظام کی بنا قدیم الہامی کتب کو قرار دیتے ہیں ان کی اصل عبارتوں کو اپنے اغراض کے لئے کچھ نہ کچھ ضرور توڑنا مڑنا پڑتا ہے لیکن شکر اس باب میں اور اچار یوں سے زیادہ آزادی کیساتھ کام لیتا ہے کیونکہ وہ تو اپنی تفاسیر کی تائید میں اور کتابوں کے اقتباسات پیش کرتے ہیں گو وہ بھی مستند نہیں ہیں لیکن شکر محض استدلال پر اعتماد کرتا ہے۔

اودیتہ کا آغاز پہلے پہل گوڈہ پادہ نے شکر سے ایک پشت پہلے اپنی کتاب ماندوکیہ اپنی شد کی کاریکیوں میں کیا تھا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ گوڈہ پادہ اور اس کے شاگرد کا شاگرد شکر دونوں شاکتہ ہیں اور دونوں کل اودیتہ کی تعلیم کو اس اساسی اصول پر مبنی کرتے ہیں کہ کل حیات کی وحدت کا تحقیق مراقبہ کی جذباتی حالت میں ہوتا ہے۔ ان کے لئے یہ ایک تجربی واقعہ اور معطیہ شعور ہے جس تک وہ ایک خاص تربیت کے بعد پہنچتے ہیں۔ جن لوگوں کی نظر مدہ ہے ان کی تعریف میں شکر یہ کہتا ہے کہ ان لوگوں کو اس امر کا

تحقق ہو سکتا ہے کہ صرف آتما کا وجود ہے (بہا نشیہ مانڈو گیہ کاریکا ۳-۱۶) وہ ہمارے ادویتہ درشتی (احساس وحدت) کو حقیقی کہتا ہے (ایضاً ۳-۱۸) برخلاف اس کے راجا ج کے بعد اور جن لوگوں نے ان پر انتقاد کیا ہے اور اس سے بھی زیادہ حیرت کے قابل بات یہ ہے کہ ان کے تمام اتباع و شارح بھی اس کو ایک امر واقعی نہیں بلکہ امر استدلالی کہتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ ایسی شے نہیں جو ترتیب پر مبنی ہو بلکہ ایسی شے ہے جو محض تشریح سے پیدا ہو گئی ہے اسی سے ادویتہ ہندوستان میں انتہا سے زیادہ ذلیل ہو گئی ہے۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ دن بھر وحدت الوجود کی رٹ لگاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی انتہا سے زیادہ خود غرضانہ زندگی گزارتے ہیں راجا منجہ ادویتہ کے اساسی مابعد الطبیعیاتی استدلالات کو الٹ دیتا ہے۔

(۱) وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ غیر ممیز جو ہر کسی ایک کے شعور سے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ شعور ہمیشہ فرق کو ظاہر کرتا ہے۔
(۲) اس کے نزدیک شروٹی بھی ایسے برہما کی تعلیم نہیں دیتی جس میں کسی قسم کا فرق و اختلاف نہ ہو (ہروشی شہ برہما) اپنی مخالفت کو قوی کرنے کے لئے وہ ذات خداوندی کے صفات پر صفات بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ ارتقا بقا فنا اور ذی روح غیر ذی روح عالم کی اس سلسلے سے نجات کا واحد سبب جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے اپنے علاوہ اور تمام چیزوں سے مختلف ہے کیونکہ وہ ہر قسم کے شر سے مختلف ہے وہ اپنے انتہائے تقدس بے پایاں اور عظیم المثال اوصاف کے ساتھ ایک ہے۔ وہ عام آتما برترین برہما اور علی جو ہر اعلیٰ برترین آتما ہے جس کا ویدانتہ میں مختلف الفاظ مثلاً ست وغیرہ میں تذکرہ کیا گیا ہے وہ مالک ہے وہ نرائن ہے وہ اعلیٰ وارفع پر شہ ہے (راجا منجہ وید ارتھہ سنگرہ صفحہ ۱۳)

(۳) وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ بے ابتدا مایا (مادہ) علم کا نظریہ ثبوت کے مسلمہ طریقوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

(۴) نہ اس قسم کی بے علمی اس طرح حقیقت اعلیٰ پر عمل کر سکتی ہے کہ وہ باعث تخلیق وغیرہ ہو سکتی ہو۔ کیونکہ اس کی دلیل کے مطابق ایک وجود کامل شکار بے علمی نہیں ہو سکتا۔ پس اس کے نزدیک تخلیق اور صفات مایا پر مبنی نہیں ہیں بلکہ اس پر مبنی ہیں کہ معبود برتر انسان اور دیگر ذی روحوں سے محبت رکھتا ہے وہ گودہ پاؤہ اور شکر کے تحقیق و حدت (ادوتیا تو بہادہ) کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن یہ تو جیہ کرتا ہے کہ جذبی شعور وحدت برہما کی ذات ارفع کا شعور نہیں ہے بلکہ اس ذات کا شعور ہے جو حدود مادہ (پراکرتی دیوکتا نما درشن) سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اس سے اعلیٰ تجربہ پر ام برہما کا وجدان ہوتا ہے جو اس کے الوہی اوصاف پر محبت کے ساتھ متواتر مراقبہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے (بھگتی اپاسنہ)

وہ مابعد الطبیعیاتی مسائل کو اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے اور اس سے اس کی تعلیم یہ ہے کہ برہما سویشیشہ یعنی متصف بہ اوصاف ہے وہ انفرادی نفوس یعنی چیت اور مادہ یعنی اچیت دونوں کی ذات ہے اور اس کے ساتھ وہ ان سے مختلف بھی ہے اس کے نزدیک ذات اعلیٰ کو انفرادی آتما سے جو تعلق ہے اس کا پتہ مندرجہ ذیل اقتباس سے چل سکتا ہے آنتری برہمنہ وغیرہ سے یہ ثابت ہے کہ چیت اور اچیت (ذوات شاعر وغیرہ شاعر) اپنی کشف و معلول حالت (کلپہ کے دوران) میں اور اپنی لطیف علیٰ حالت یعنی پرلیہ کے دوران میں پر م برہما کا جسم ہوتی ہیں اور پر م برہما ان کی روح ہوتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ سے جیسے کہ ارم بہنہ وغیرہ ہیں (چہانہ اپنی شد ۶-۱۴) یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا علت اعلیٰ یعنی پر م برہما سے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس کی تمام الفاظ سے ہر لحاظ سے تعبیر ہوتی رہتی ہے کیونکہ اس کا جسم چیت اور اچیت سے بنا ہے۔ بعض اوقات (پرلیہ کے اثنا میں) باوجودیکہ چیت اور اچیت اس کے جسم سے متعلق ہیں اور اسی کا جسم ہیں لیکن ان کا جسم لطیف حالت تک پہنچ جاتا ہے جب ان میں اور اس میں امتیاز نہیں ہو سکتا

یہ برہما ہو سکتا ہے، اعلیٰ حالت (کران و ستہا) میں۔ بعض اوقات (کلیہ کے دوران میں) اچیت اور اچیت کا جسم ایک کثیف حالت تک پہنچ جاتا ہے جس میں ان کو اس سے علیحدہ سمجھ سکتے ہیں یہ حالت (کاری اوتہا) ہے (سری بھاشیہ ویدانتہ سوترتم۔ ۱-۱۵)

پس رامانجہ کے نزدیک حقیقت ایک ہے جو برہما کی ذات اعلیٰ ہے چیت یعنی نفوس شاعرہ اور اچیت یعنی مادہ کی غیر شاعرہ اشکال اسکے اجسام ہیں۔ یہ پرلیہ کی حالت میں اس سے غیر ممیز رہتے ہیں لیکن کلیہ کی حالت میں اس سے علیحدہ و نمایاں ہوتے ہیں۔ اس حالت میں یہ اس سے علیحدہ نمایاں ہی نہیں ہوتے بلکہ ان میں اور اس میں عامل و معمول کا تعلق ہوتا ہے۔

دستی شنت ادویتہ میں بھی اسی قدر انحطاط ہوا ہے جس قدر کہ ادویتہ میں ہوا ہے۔ رامانجہ اس ایشور کی تلقین کرتا تھا جو ایسی صفات اعلیٰ سے متصف ہے کہ ان کا تحلیل تک نہیں ہو سکتا۔ وہ محبت کے خیالات کا متفہم ہے۔ وہ ایک تیل کے چشمہ جاری کی مانند ہے جس کے تمام انسان اور تمام کائنات جسم ہیں۔ اس کے اتباع اب ہندوؤں میں بالکل علیحدہ فرقہ ہیں۔ وہ اپنے جسم پر سفید و سرخ نشانات لگاتے ہیں جو ان کو باقی ہندوؤں سے ممتاز کرتے ہیں۔ اور بائی مذہب ایک سادہ زندگی کی تلقین کرتا تھا جس میں انسان محبت کے ساتھ ایشور کے کمالات پر غور کرے اور بنی نوع کی خدمت انجام دے۔ لیکن اب اس کے اتباع نے اس کی جگہ ایک پیچیدہ قسم کے بھروپے پن کو دیدی ہے۔ یہ بات بھی حیرت کے قابل ہے کہ رامانجہ زیادہ تر ایشور کا ذکر کرتا ہے حالانکہ وہ نرائن کو ایشور کی سب سے بڑی صورت سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے متبع اپنے آپ کو دشنوی یعنی دشو کا پرتارکتے ہیں جو ہندی تلیٹ کا ایک رکن ہے۔ رامانجہ اگرچہ اس نفسیاتی امکان سے انکار کرتا ہے کہ نہ وہی شیشا برہما یعنی ایک مطلق وجود کا خالی آزاد صاف وقوف ہو سکتا ہے لیکن وہ آتما کی وحدت کے ادویتہ تجربہ کی صداقت کو قطعاً تسلیم کرتا ہے اسکے نزدیک یہ بھی مقاصد انسانیت میں سے ایک

مقصد ہے اور حصول ابدیت کے لئے اسی قدر صحیح وسیلہ ہے جس قدر کہ بھگتی جس کا وہ خود حامی ہے (بھگوت گیتا - بھاشیہ رامانجہ - ۸ - ۲۰) اسی طرح یونہی اس کا مقدم اور ابتدائی آگمہ بھی ادوتی تجربہ کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح سے شکر اپنی تمام تحریرات میں جنانہ یوگہ کی تعلیم دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ کرشن نے اپنے دوست ارجن کو مشکل راستے کے بجائے آسان کرم یوگ کی تعلیم دی (بھگوت گیتا حاشیہ شکر ۱۲ - ۱۳) لیکن ان مسلمین کے ابداع میں اب تعصب پیدا ہو گیا جو ان میں نہ تھا اور یہ ایک دوسرے کے نظام کی تحقیق کرنے اور ایک دوسرے کو بڑا بھلا کہنے لگے۔

مادہ ہو کی تعلیم کا حال بیان کرنے سے پہلے یہ بتادینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شکر اور رامانج کی تفاسیر اکثر امور میں متفق ہیں۔ صرف چند مقامات ایسے ہیں جہاں ان میں آکر اختلاف واقع ہوتا ہے۔ لیکن مادہ ہو کی تفسیریں ان سے بہت مختلف ہیں چنانچہ اول الذکر دو کے نزدیک ویدانتہ سوتروں دوم ۲۲ - ۲۵ میں بھاگوکے تعلیم کا ذکر ہے مادہ ہو کے نزدیک اس کا تعلق شاکتہ کی تعلیم سے ہے شکر اور رامانج کے حواسی کا اگر سوتروں کا مقابلہ کیا جائے تو ان میں اتفاقی و اختلافی امور کا تقابلی مطالعہ ہو سکتا ہے۔ لیکن مادہ ہو کے حاشیہ میں اس قدر جدت ہے کہ اس میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ سوتروں کی قدیم تفاسیر معدوم ہو گئی ہیں اور اب مفسرین بے لگام ہو کر ہر سوتر سے جو چاہتے ہیں معنی لے لیتے ہیں۔

مادہ ہو کے خیالات کا اندازہ اس کے ویدانتہ سوتروں کے دوئم - ۲۸ - ۲۹ سوتروں کے حاشیہ سے ہو سکتا ہے۔ جو یعنی انفرادی نفس یقیناً ماناک حقیقی سے علیحدہ ہے۔ کیونکہ کوشیکہ شروتی کا استدلال ہے کہ اعلیٰ و ارفع ذات انفرادی نفوس سے علیحدہ ہے۔ اس اعلیٰ و ارفع ذات کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ وہ پُر ہے انفرادی نفوس کا مجموعہ پر نہیں ہے۔ وہ ابد آزا ہے۔ اس سے قید زندگی سے نجات (حاصل ہوتی ہے) اس لئے اس کی تلاش ضروری ہے۔

چونکہ (انفرادی روح کی) اصل ماہیت علم و رحمت ہے اور یہی اوصاف برہما کے ہیں۔ اس لئے یہ کہتے ہیں کہ انفرادی نفس اس سے مختلف نہیں ہے۔ برہما کو سب جہان کی آتما کہا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سب کچھ برہما ہے (چہا سوئم ۱۴-۱) کیونکہ اس میں تمام اوصاف ہیں۔ ”ویدانتا سوترادوئم ۳-۷ کے ذیل میں وہ مندرجہ ذیل برہمت سمہتا سے نقل کرتا ہے: ”واحد اعلیٰ وارفع ناقابل تقسیم پرستش و شنو کہلاتا ہے پر کرتی پرشہ زمانہ یتنوں قابل تقسیم (یعنی محدود) ہیں وہ اعلیٰ وارفع ہری غیر متغیر ہے کیونکہ وہ غیر متقسم ہے۔ وہ برترین رحمت ہے۔ وہ ابدی ہے اس کے اوصاف ابدی و دائمی ہیں۔ جو شے قابل تقسیم ہوتی۔ اس کی قوت نہیں ہوتی۔ سرودہ درسہ بنگراہ پانچویں باب کا اقتباس یہ ظاہر کرتا ہے کہ مادہ ہوی کس شد و مد کے ساتھ ادویتہ تعلیم کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ معبود حقیقی کی شان میں گستاخی ہے مکتوہ و دیکہ میں لکھا ہے کہ تنوہ (جو ہر اصلی) دو قسم کا ہے۔ آزاد و مستقل تابع و غیر مستقل آزاد و مستقل تو و شنو ہے۔ وہ مالک حقیقی ہے صیوب سے منزہ اور لا تعداد اوصاف و محاسن والا ہے استدلال سے بھی (ذات اعلیٰ) انسان میں جو فرق ہے اس کا پتہ چلتا ہے۔ مالک حقیقی جو سے مختلف ہے کیونکہ اول الذکر اس کی خدمت کا مقصود ہے اور جس کی خدمت کی جاتی ہے وہ خدمت کرنے والے سے مختلف ہوتا ہے جیسے پادشاہ غلام سے مختلف ہوتا ہے..... مالک حقیقی سے مل جانے کی تمنائیں وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ و شنو کے اعلیٰ اوصاف سراب کی مثل ہیں اور یہ اس کے مشابہ ہے کہ ایک عمدہ کیلا حاصل کرنے کے لئے انسان اپنی زبان کاٹ ڈالے۔ کیونکہ و شنو کے ناراض کر دینے کی بدولت یہ ان کے اسفل اسافلین میں جانے کا باعث ہوگا... الہام اعظم یعنی جو اور ایشور، مادہ اور ایشور، جو اور جو اور مادی اشیاء کا باہم ایک دوسرے سے کائنات میں یہ پانچ فرق ہیں۔ یہ حقیقی اور بے ابتدا ہے۔ اگر اس کی کوئی ابتدا ہوگی تو انتہا بھی ہوگی لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں ہے نہ اس کا مبہم طور پر مثل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر محض اس کا مثل ہو تو یہ باقی

نہ رہیں۔ لیکن یہ کبھی معدوم نہیں ہوتے۔ جیسا کہ مہا و سنی شدہ کہتا ہے مثل پرند اور اس دھواگہ کے (جو اس سے بندھا ہوتا ہے) مثل مختلف درختوں کے رسون کے مثل دریاؤں اور سمندروں کے مثل تازہ پانی اور ٹسکین پانی کے مثل چور اور اس شخص کے جس کی چوری ہوتی ہے مثل انسان اور اشیاء کے (جن کو وہ دیکھتا ہے) جو اور ایشور ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ہمیشہ ایک دوسرے سے مختلف رہیں گے۔

ان تین مختلف نقاط نظر سے آغاز کر کے بعد کے شارحین نے بہت سے نظریات کو ویدانتہ کے نام سے پیش کیا ہے ان میں سے ہر ایک نظام ایک غیر متناقض کل ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ہر ایک حد درجہ کے منطقی اور تشریحی کمال دکھاتا ہے۔ ویدانتہ کے سوتروں پر بہا ششہ اور ورتنی کی قسم کی شرحیں جھلکی گئی ہیں ان کی تعداد تو سینکڑوں ہے ان میں سے ہر ایک مثل تعلیم میں ذرا سی کھینچ تان کرتی ہے۔ ان مذاہب کی تعلیم کا خلاصہ کرنا تو ممکن نہیں نہ کچھ دسچپ ہوگا۔ کیونکہ وہ اختلافی امور جن سے ہر مذہب کا وجود قائم ہوتا ہے، اس قدر لطیف ہیں کہ اس زمانہ کا آدمی ان سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ ان تین فرقوں کا ذکر کچھ تو اس لئے کر دیا گیا کہ یہ ہندوستان میں آج تک مقبول ہیں۔ اور کچھ اس لئے کہ غالباً ان کی ابتدا اس طرح سے ہوئی تھی کہ یہ ویدانتہ اور دیگر مابعد الطبیعیاتی نظریات کے مابین درمیانی راہیں تھیں۔ ادویتہ درمیانی راہ ہے۔ ویدانتہ اور سانکھیہ کے مابین۔ یہ سانکھیہ کے مخصوص تصورات کو تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً یہ مانتا ہے کہ روح غیر متغیر ہے۔ عمل اور تجربہ ناوہ ہی سے مخصوص ہے۔ پرشہ اور پرہاکرتی درحقیقت موجود نہیں بلکہ بے علمی کی وجہ سے ان کے موجود ہونے کا محشل ہو جاتا ہے۔ بدھ مت اور جین مت نے بھی ادویتہ فلسفہ کے ارتقا کو متاثر کیا ہے اگرچہ اور اچار پو کی طرح سے شکر بھی ان کے استدلال کو ہمیشہ واضح اور صحیح طور پر نہیں سمجھتا جیسا کہ ان پر اس کے انتقادات سے ظاہر ہوتا ہے دویتہ نیاے اور ویدانتا کے مابین ایک درمیانی راستہ ہے۔ یہ نیاے کی اس تعلیم کو

تسلیم کرتا ہے کہ ایشور جو اور مادہ تینوں باہم ملحدہ ہیں اور اس سے جہاں تک ہوتا ہے دیدانتہ کے ساتھ چونکہ کرتا ہے۔ دسی شت ادویتہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ دیدانتہ کی وحدت الوجود ساکھیہ کے ارتقا و انفرادیت اور نیائے کی توحید اور حقیقت کو ایک جگہ جمع کر دے۔ اس کتاب میں ہم دیدانتہ کے اس نشو و نما کا ذکر نہیں کر سکتے جو ان ملک میں بعد کو ہوا ہے۔ یہ یہودہ کتابوں کا ایک انبار ہے جس میں قدیم مذہب کو اس طرح سے گڈ گڈ کر دیا گیا ہے کہ ان کا علمدہ کرنا محال ہے ان میں استدلال نفسیاتی تجربے کی جگہ تعصب مراقبے کی جگہ اور دوسرے فرقوں کو بڑا بھلا کہنا وحی و الہام کی جگہ لے لیتا ہے۔ ان میں انھوں نے لاتعداد فرقے بنادے ہیں جس نے دور حاضر میں ہندوستان کا شیرازہ منتشر کر رکھا ہے اور فلسفے کو اس قوت سے محروم کر دیا ہے جو اس میں انسان کو مصائب میں تشفی دینے اور اس کو امن و سکون کی جگہ تک لے جانے کی ہوتی ہے۔

فصل دوم

ساکھیہ

ساکھی کا نعت کو دو مستقل و متبائن اجزا میں تقسیم کرتا ہے (۱) پرشہ (۲) پرکرتی یعنی مادہ اور روح یا موضوع و معرفت پرشہ ایغویانا نہیں کہیو کہ انائیت مادے کا فعل ہے اور معمولی انسانی شعور جو ان کے تصور میں ہوتا ہے وہ محض اس دیکھنے والے کا تخیل ہے جو وقوف کے آلے سے دیکھ رہا ہے پرشہ کا شعور خالص صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان کیولیہ یعنی تہنائی کو حاصل کر لیتا ہے یہ حالت اس کو اس وقت حاصل ہوتی ہے

جب وہ مادے سے اس قدر علیحدہ ہو جاتا ہے کہ انا اور غیر انا کا امتیاز اٹھ جاتے۔
 پرشہ کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جو دنیا کے پرشوں میں مضمر ہو۔ کیونکہ ہر پرشہ
 خواہ وہ دیو کے جسم میں ہو یا انسان کے، عالم کے اور پرشوں سے علیحدہ اور
 مختلف ہوتا ہے۔ اس کے اوصاف پر اگر قی یا مادے سے مختلف ہوتے ہیں
 وہ غیر متغیر ہوتا ہے۔ گنوں کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ خارجی اور
 مظاہر اشکال کا دیکھنے والا ہے۔ یہ اور پرشوں سے علیحدہ ہوتا ہے اور
 ہی لذت و الم سے متاثر ہوتا ہے یہ نہ تو پہا کرتی ہے اور نہ دیکھاتی ہے
 نہ تو شے متغیر کی حالت کا ماقبل ہے۔ اور نہ حالت مابعد (ایٹا سوم) جانتے
 والے کا وجود مندرجہ ذیل دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔ (۱) موجودات فطرت
 خود اپنے استعمال کے لئے پیدا نہیں کی گئی ہیں بلکہ کسی دوسرے کے استعمال
 کے لئے پیدا کی گئی ہیں (۲) تین گنوں کے ساتھ مادے کا وجود بغیر گن کی پرشہ کو مسلم
 مانتا ہے۔ (۳) انسان میں اپنے جسم کو قابو میں رکھنے کی قوت ہے (۴) انسان
 میں لذت اندوز ہونے کی قوت ہے (۵) انسان کیولیہ کے تلاش کرنے پر مجبور ہے۔
 اس حالت میں نہ خالۃ ناظر یا دیکھنے والا رہ جاتا ہے۔ اس کو اشیاء کے لمس سے
 کوئی تعلق نہیں رہتا۔ (ایٹا، ۱) اس لئے پرشہ ہی فطرت کی کارگزاریوں کا
 تنہا شاہد تماشائی یا ناظر ہوتا ہے۔ جو خود اس سے بالکل الگ متخلک اور
 بے تعلق ہوتا ہے (ایٹا، ۱۹) چونکہ پرشہ غیر متغیر ہوتا ہے اس لئے یہ پرکرتی
 کی طرح مظاہری اشکال میں متغیر نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ بے حس مادے کی چیزیں
 بدہی وغیرہ کی طرح اس سے متحدہ و یکجا رہتی ہیں۔ اس لئے وہ باحس ہو جاتی
 ہیں۔ اور غیر عامل پرشہ عامل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اگرچہ بعد عمل گن ہوتے
 ہیں۔ (ایٹا، ۲۰) یہ پرشہ تعداد میں بہت ہیں۔ کیونکہ حیات و موت اور اعضا
 (بدہی وغیرہ) افراد میں ہوتے ہیں، اعضا کے افعال ہم وقت ہوتے ہیں۔
 اور تینوں گن مختلف اشخاص میں مختلف طور پر منقسم ہوتے ہیں۔ (ایٹا، ۱۸)
 چونکہ سانکھی یہ تعلیم دیتا ہے کہ پرشہ بہت سے ہیں، اور یہ ہمیشہ ایک دوسرے
 سے جدا رہتے ہیں اس لئے ہم اس کے فلسفہ کو اگر انفرادیت کہیں تو بے جا نہ ہوگا۔

پر اکر تی یعنی کائنات کا دوسرا جز دو قسم کا ہوتا ہے ایک علی اور
ہم جنس دیکھاں و دوسرا معلولی اور مختلف وغیرہ کیاں (دیاکتہ) آخر الذکر دیاکتہ
معلولی ہے جو غیر مستقل غیر محیط یعنی محدود و متغیر اور مختلف الاشکال مظاہری حادث
قابل تقسیم اور تابع ہوتا ہے۔ اول الذکر اس کے برعکس ہوتا ہے۔ (ایضاً۔ ۱۰)
یروہانہ مولہ پر اکر تی یعنی مادی اشکال کی عین مادے کی وہ صورت ہے
جس میں آلات علم و عمل اور ان کے معدومات ترقی کرتے ہیں۔ چونکہ یہ کئی
مقدم (ذکر تی) کی شکل نہیں ہوتی، اس لئے یہ عین ہوتی ہے (ایضاً۔ ۱۳)
اس کا اپنی لطافت کی بنیاد پر آلات علم کو وقف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کے
متعلق اس کے نتائج یعنی بدھی وغیرہ سے استنباط کرنا پڑتا ہے۔ جن میں سے
بعض تو اس کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور بعض مشابہ نہیں ہوتے یہ اپنی مظہری
اشکال (یعنی دیاکتہ) سے اس طرح سے مختلف ہوتی ہے کہ اس کا کوئی مقدم
نہیں ہوتا۔ یہ ناقابلِ خلا محیط غیر عامل حدیم الثال بے سہارا ناقابلِ تحلیل
ناقابلِ تقسیم و بے قابو ہوتی ہے (ایضاً۔ ۱۰) حیرت کے قابل بات یہ ہے کہ
مولہ پر اکر تی یعنی اصلی مادے کو سانچہ گروہ کے لوگ ان تمام سلبی اوصاف سے
متصف کرتے ہیں جن سے ویدانتہ میں پریم برہما کو متصف کیا جاتا ہے۔ اور
یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اسی قسم کے سلبی اوصاف سے زمانہ ماضیہ کی سائنس
میں ائیر کو متصف کیا جاتا ہے۔ ایکنس کلارک اپنے رسالہ ماڈرن کاسمو گنیر
میں ائیر کی ایسی الفاظ میں تعریف کرتی ہے جو سانچہ گروہ کی مولہ پر اکر تی کی تعریف
کے بے حد مشابہ ہے۔ صرف نقطہ نظر کا فرق ہے ایک کا نقطہ نظر مابعد الطبیعیاتی
ہے اور دوسرے کا نقطہ نظر سائنسی یا علمی ہے۔ اس پر اسرار مہند کے
کنسارہ تک ہم کو بیسویں صدی نے پہنچا دیا ہے اور ہم اس کے کنارہ پر
اس کی غیر محدود وسعت کا ایک عجیب حیرت و استعجاب کے ساتھ مطالعہ
کر رہے ہیں آسمانوں کی شان و شوکت تاریخی ہے لیکن غیر محسوس وغیر مرئی
ائیر باقی ہے جس طرح سے یہ آج ہے اسی طرح سے یہ اس وقت تھا جب کہ
ارشاد کن ہوا تھا۔ اس کا آغاز زمانہ کے آغاز کے ساتھ ہوا ہوگا۔ جس طرح

اس کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے یہ ہر شے بھی ہے اور لاشے بھی ہے معمولی توجہ سے اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اگر غور و فکر کیا جائے تو یہ ہر وقت سامنے ہے۔ اس کے سلبی اوصاف لا تعداد اور تجرب آفریں ہیں۔ حرکت پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ محسوس طور پر روشنی کو نہ تورا وکتا ہے۔ نہ جذب کرتا ہے اور نہ پھیلاتا ہے۔ یہ ہر طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہے۔ لیکن بظاہر کشیف مادے کی اکھاڑ پھچھاڑ میں اس کا کوئی دخل معلوم نہیں ہوتا لیکن اگر سطح سے کچھ زیادہ عمیق نظر ڈالی جائے تو ہم اس حیرت ناک عنصر کو غیر محسوس طور پر کل دنیا کے کام انجام دیتے ہوئے دیکھیں گے۔ اس میں حرکت کی توانائیاں موجود ہوتی ہیں۔ اور شاید سب سے زیادہ حقیقی معنی میں یہ حرکت کا مبداء اصلی ہے۔ مادے کی قوتوں کی جڑ اس میں ہوتی ہے مادے کا جو ہر اس میں مضمر ہوتا ہے عام تعلق اشیر کی وجہ سے قائم ہوتا ہے کائناتی اثرات صرف اشیر کی بنا پر پڑ سکتے ہیں۔ گو یہ غیر محسوس ہے مگر سخت چیزوں کی سختی کا ہی باعث ہے۔ گو خود غیر مرئی ہے مگر روشنی کا ذریعہ ہے گو بظاہر اس کی ہستی متناقض اور صاف کی حامل ہوتی ہے۔ لیکن یہ ایک پائیدار سبق دیتی ہے اور وہ یہ کہ جو شے ہمارے حواس کے قابو میں نہیں آتی ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ پائیدار حقیقی طور پر واقعی ہو جس کو ہم اپنے حواس کے ذریعہ سے محسوس کر سکتے ہیں۔“

ان سلبی اوصاف کے علاوہ پردھانہ یا مولہ پر اگر کئی کچھ ایجابی اوصاف بھی رکھتا ہے۔ جو اس میں اور ان منطری اشکال میں مشترک ہیں جن کا نشو و نما اس سے ہوتا ہے۔ یہ تین گنوں سے متاثر ہوتا ہے۔ یہ غیر شاعر خارجی اور سب پرشوں میں مشترک ہوتا ہے۔ لذت و الم کو محسوس نہیں کرتا۔ اور نہ اس میں کسی قسم کا تیز واقع ہو سکتا ہے (ایضاً یاد رکھیں) اس پر وہان کے وجود کو جس کے لغوی معنی اصل اصول کے ہیں) یا مولہ پر اگر کئی (اصلی مادہ) منطری و مادی اشیاء کے پردہ میں مندرجہ ذیل وجوہ سے ثابت کیا جاسکتا ہے (۱) یہ اشیاء چونکہ غیر مسلسل ہیں اس لئے ان کا منتقل صرف اس طرح سے ہو سکتا کہ ان کو

کسی غیر مسلسل شے نے پیدا کیا ہے۔ (۲) تمام اشیاء میں بعض اوصاف مشترک نظر آتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصل ایک ہے (۳) اشیاء صرف اس وقت تک غیر مسلسل رہتی ہیں۔ جب تک کہ ان کی علت کی توانائی باقی رہتی ہے (۴) معلول اپنی علت سے مختلف ہوتا ہے (۵) کل کائنات اپنی گوناگوں اور لوقلموں اشکال کے باوجود ایک شے ہے (ایضاً۔ ۱۵) مادہ کا یہ عین تین گنوں کے ذریعہ سے عمل کرتا ہے یہ تین گن کسی دوسرے جوہر کے وصف نہیں ہیں۔ بلکہ خود ذریعہ جوہری ہیں مگر ان کو گن یا اوصاف اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے، کہ یہ پرشہ کے لوازم ہیں (بہا شکر آریہ حاشیہ لال ساہاس ۴۲) یہ تین تار ہیں جن میں اصلی مادہ جب اس کی مجموعی حیثیت میں دخل دیا جاتا ہے اپنے آپ کو تقسیم کر لیتا ہے۔ ان کے مظاہر کا باب اول میں ذکر آچکا ہے۔ طبعی حلقے میں تو یہ نام نہاد قوانین حرکت ہیں ذہنی دنیا میں یہ خصوصیات ذہنی کہلاتے ہیں اور اخلاقی حلقے میں تو ابائے احساس کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ یہ اشیاء (دور دیا نی) ہیں خواص نہیں ہیں اوصاف و خواص کا تذکرہ کرتے وقت گن کے معنی غیر اصلی یا عارضی وصف کے نہ سمجھنے چاہئیں بلکہ ایسے جوہر کے سمجھنے چاہئیں، جن کا قوائے ذہنی کے ذریعے سے روح اور اک کر سکتی ہے۔ (ولسن حاشیہ سانکھیہ کار۔ ۱۲) تین گنوں کے نظریے کی اصل تاریکی میں مستور ہے۔ یہ دفعۃً سانکھیہ فلسفے میں نظر آتا ہے سانکھیہ فلسفے کے زمانے سے پہلے اگر اس کی طرف کوئی حوالہ ملتا ہے۔ تو اتھروا سمہنتا و ہم ۸ - ۲۳ میں ملتا ہے۔ برہما کو جاننے والے اس روح و پاکشہ کو جانتے ہیں۔ جو ایسے گنوں میں رہتی ہے۔ جس میں نور و مادہ ہیں۔ اور یہ تین گنوں سے متصف ہے "اسی کا اعادہ ایتھا۔ سم و ہم ۲ - ۳۲ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے آخری حصے میں یہ تفسیر ہے "نیام نور میں جس کے تین پرورے اور تین سہارے ہیں" وید کے زمانہ میں عالم تین طبقات میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ برہمنہوی انتھو رکشا اور دیو یعنی زمین فضا و درمیانی اور آسمانی غالباً یہ سہ گونہ تقسیم گنوں میں بدلتی ہے۔

یہ خیال اسی وجہ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے کہ جس یعنی دوسرا گن درمیانی طبقے کا بھی نام ہے جس میں جس کا غلبہ ہے، دیو یعنی آسمان میں ستوہ کا غلبہ ہے بعد میں ایک چوتھا طبقہ اور چوتھا گن دریافت ہوا اس کا ذکر آگے اور پرانوں میں موجود ہے۔ یہ طبقہ آسمان سے پرے تھا۔ اس طبقہ میں تینوں گنوں میں سے ایک بھی نہیں ہے۔ ان کے بجائے اس میں سدا ستوہ یعنی روشنی علم کے ساتھ ہے۔ برخلاف اس کے نیچے کے تینوں طبقوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں تینوں گن ملے جلے نظر آتے ہیں۔ خمس کے معنی لغوی طور پر گھٹ جانے یا تھک جانے کے ہیں۔ اس لئے اصطلاحاً اس کے معنی تاریکی کے ہوئے جس کے معنی رنگ کے ہیں۔ پس اصطلاحاً اس کے معنی بادلوں کے طبقے کی رنگین روشنی یعنی دھندلے پن کے ہوئے۔ ستوہ کے معنی روشنی اور چمک کے ہیں۔ یہ تین نیلے سرخ و سفید تانگے ہیں جن سے کشیدہ کائنات کیڑھا ہوا ہے۔ پس سانکھیینہ کے یہاں یہ دو کلی یعنی پرشہ اور پراکرتی دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ان دونوں کے مابین کوئی شے مشترک نہیں ہر پرشہ باقی سب سے علیحدہ و بے تعلق ہوتا ہے۔ کل پرشہوں میں کوئی ایک مشترک جو ہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پرشہ خاص و غیر متغیر شور سے منظر نہیں وہ پرشہ کی حیثیت سے اپنی فطرت کو صرف انسان کی زندگی کی عقلی تحلیل کر کے سمجھ سکتا ہے اور اس سے ان تمام اجزاء کو خارج کر کے جو بادے سے حاصل ہوئے ہیں اپنی کیونکہ کو تنہائی میں حاصل کر سکتا ہے۔ سانکھی اس نتیجہ تک اس وجہ سے پہنچا کہ اس نے وید کے طریق عبادت کو ترک کر دیا تھا۔ نجات کا الہامی اصول ناقص ہے کیونکہ اس میں حیوانی قربانیوں کی ضرورت ہوتی ہے علاوہ بریں اس کے انعامات میں بھی کمی بیشی کی گنجائش ہے۔ (ایضا و دسم) سانکھیینہ اپنے دعویٰ کو تجربات انسانی کی عقلی تحلیل سے ثابت کرتے ہیں اور ویدانتہ کی طرح سے تشریح و توضیح سے ثابت نہیں کرتے۔ اس راستہ میں ہر انسان خود اپنے تجربات ہی سے آغاز کر سکتا ہے۔ اور اس سے آغاز کر کے یہ اس کو تمام چیزوں سے علیحدہ کر لیتا ہے، جو اس کی ذات نہیں ہے۔ وہ اپنے

جنا یعنی خالص عالم کی حیثیت سے پہچانتا ہے جس وقت الم اور جہل کا کاغذ ہوجاتا ہے۔ پس جب وہ مکت ہوتا ہے تو وہ ایک علیحدہ شے بنجاتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر وہ کیولیہ یعنی تنہائی حاصل کر لیتا ہے۔

سانکھیہ مذہب فکر کی تاریخ ناقابل ارتفاع تاریخی میں چھپی ہے۔ اب اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ اس کا نشو و نما بدھ کے زمانے سے پہلے ہوا ہے۔ کیولیہ سوتر جس حالت میں کہ ہمارے پاس ہیں وہ چودھویں صدی مسیحی سے پہلے کی تصنیف ہیں۔ اگرچہ اس میں ایسے الفاظ و ترکیبیں بھی موجود ہیں، جو بہت پہلے کے کیولیہ سوتر میں تھے جو اب ضائع ہو گئے ہیں ستو سما سوتر جن کو میکس میولر قدیم زمانے کی تصنیف قرار دیتا ہے ہم کو ایک گونہ بعد کی چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔ غالباً یہ کسی پہلے سوتر کی فہرست ہیں۔ ایشور کرشن کی سانکھیہ کاریکہ جو غالباً سن عیسوی کی ابتدا سے کچھ ہی پہلے تصنیف ہوئی ہے، اس وقت قدیم ترین کتاب ہے، جو سانکھیہ کے فلسفہ کے متعلق اس وقت تک ہم کو پہنچی ہے۔ کاریکا کے معنی قدیم سوتر کی منظوم صورت کے ہیں پانچشیک ایک قدیم سانکھی معلم ہے۔ جس سے ویاسہ اپنی یوگ سوتر دو مکم۔ ۳ کی شرح میں اقتباس کرتا ہے۔ نیز بھاہرواگنیش ڈگشٹ جو دجنانہ بھکشنو کا شاگرد تھا، سانکھیہ ساریں بھی اس مصنف سے اقتباس کرتا ہے۔ اب یہ تمام سانکھی تصانیف معدوم ہیں مگر اس کے باوجود اس امر کے متعلق شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ نظام فلسفہ جس صورت میں اس وقت موجود ہے۔ اس صورت میں یہ گوتم بدھ اور مہا ویر سے قبل عالم وجود میں آیا تھا۔ یہ نظام جو اپنی پیدائش کے اعتبار سے اس قدر قدیم ہے اور اپنی روح کے اعتبار سے اس قدر جدید ہے اس کو نشو و نما پانے میں کم سے کم کچھ صدیاں تو ضرور لگی ہو گئی۔ فلسفہ فلاسفہ کے دماغ سے اس طرح سے براہ راست مکمل نہیں پڑتے جطرح سے کل بنروا جو پیر کے دماغ سے کل آیا تھا۔ سانکھیہ فلسفہ سے جس صورت میں کہ ہم آشنا ہیں وہ آخری و مکمل نمونہ ہے۔ جس میں اس قسم کی کوئی عجیب نہیں پائی جاتی جو نوخیز

فلسفوں میں ہوتی ہے۔ اکثر مسائل پر اس کے خیالات بالکل متین ہیں۔ سمسار اور کرم کی نوعیت گنوں کے افعال و اعلیٰ پرشہ کی نوعیت انتہا کرنے کی مادیت بندش کی بے حقیقی ان سب کے متعلق سانکھی مستقل نظریات رکھتے ہیں۔ جن میں اکثر سے قدیم اپنی شد کے فلاسفہ پر شکل واقف تھے۔ سانکھی فلسفہ مکمل مابعد الطبیعیات اور مکمل نفسیات ہے۔ اس سیال حالت فکر میں جو ہم کو دید کے آخری زمانہ میں ملتی ہے اور سانکھی کے مہذب فلسفے کے مابین کتنی صدیاں گزری ہوں گی اور درمیانی تصانیف کا جن سے کہ اس کا نشو و نما ہوا ہو گا۔ کیا حشر ہوا ہے اس کو آج کون بتا سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ اور ان کے نظریہ و اوصاف مخفیہ، اور فضائل ہمدردی اور درجہ دید کے سائنٹیفک تعلقات توانائی وغیرہ کے مابین نہایت سرعت سے ترقی کرنے والی فکر کی متعدد و صدیاں گزری ہیں۔ اب یہ کہ آیا قدیم فلسفہ بھی اسی سرعت کے ساتھ ترقی کرتا تھا۔ اور قدیم سانکھیہ تحریک کو کس شے نے اس قدر آزاد کر دیا تھا، کہ یہ الہامی کتب کی قیود سے آزاد ہو کر جرات کے ساتھ عقل کی جانب آگیا تھا، یہ موجودہ زمانے میں ایک عقدہ لایخل معلوم ہوتا ہے۔ ایک شے کی بابت تو ہم کو یقین ہے۔ سانکھیہ تحریک کو ایک شخص نے پایہ تکمیل کو نہ پہنچایا ہو گا۔ خواہ وہ کتنی ہی غیر معمولی ذہانت و ذکاوت کیوں نہ رکھتا ہو۔ یہی بات پر و فیسر گریب نے اپنے انی رومہا کی شرح کے ترجمے کے مقدمے میں لکھا ہے۔

دوسری عجیب و غریب بات سانکھیہ فلسفہ کے متعلق اس کی کامل تشہیر کے بعد اس کا حشر ہے۔ ویدانتہ کے سوتراس کی مخالفت کر نیکی سخت کوشش کرتے ہیں۔ بدھ مذہب اس کی بعض تعلیموں کا مخالف ہے۔ بڑی شکی شروع ہی سے اس کے اساسی اصول ست کا یہ واوہ (یعنی معلولات اپنی علتوں میں بالقوہ طور پر پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں) کی مخالفت کرتے ہیں لیکن بہت ہی جلد خصوصاً ان مذاہب کے باہر سانکھیہ کو الہام سمجھا جانے لگتا ہے۔ اس کو لوگ اپنے اجسام میں جذب کر کے ہندوستانی فلسفہ کا جزو بنا لیتے ہیں۔

آگہ جن پر ہندو مذہب دو ہزار سال سے مبنی چلا آتا ہے سانکھیہ کو کلیتہً اختیار کر لیتے ہیں۔ اچاریہ سوائے اس کے کہ وہ سانکھیہ کے ایک اس اصول کی مخالفت کرتے ہیں، جو یہ ہے کہ کوئی اعلیٰ وارفع ذات شاعر اس عالم کی علت نہیں ہے باقی تمام سانکھیہ کو الہامی حقیقت کے مثل جانتے ہیں۔ اور اپنے ویدانتہ کے استدلالات کو سانکھیہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ اس لئے اس فلسفہ کی ترقی کو درمیان ہی سے منقطع کر دیا ہے۔ اور یہ توجہ بالکل اسی مقام پر موجود ہے جہاں کہ یہ آج سے دھائی ہزار سال پہلے تھا۔ اب یہ کہ آیا کبھی مستقبل میں کوئی ہندو حیاء علمی ہو گا اور مغربی سائنس سے متاثر ہو کر کوئی اس منقطع کام کو اپنے ہاتھ میں لے گا یا نہیں اس سوال کا جواب مستقبل کے پردہ میں مضمحل ہے۔

ب یوگ

فرقہ یوگ کا مابعد الطبیعیات عملی طور پر دیسا ہی ہے جیسا کہ سانکھیہ کا ہے۔ اس میں پرشہ اور ہیرا کرتی نسبت واضح و با معنی اسماء و رشتہ اور درشہ یعنی با صرد مبعصور کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ بصارت (درشی) ایسا لفظ ہے جو اس فلسفے میں شعور کے فعل کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کے لئے دیگر فلاسفہ لفظ نوز (پرکاش) یا جنانہ (علم) کو ترجیح دیتے ہیں۔ باصر اندرونی آلات کے عمل کو دیکھتا ہے جس کو اس گروہ میں چیتہ کہتے ہیں۔ اس لفظ چیتہ کو ہندو کے مذہب اور ویتہ کے لفظ چیتہ سے خلط نہ کرنا چاہئے کیونکہ اس کا فعل محض حافظہ ہے۔ ذہنی فعلیت جس میں شعوری حالتوں کا غیر متناہی تسلسل ہوتا ہے یوگ کے سوتروں میں چیتہ ورتی کہلاتی ہے۔ اور پرشہ اپنی شعوری حالتوں کو دیکھتا ہے۔ اس لئے وہ باصر ہے۔ یوگ چیتورتنی کی بے پایاں روانی کی رکاوٹ ہے جب روانی رک جاتی ہے تو باصر اپنے شعور کی خالص حالت میں ہوتا ہے جس کو سوروپ کہتے ہیں (یوگ سوترا ۲۳) درشہ

(یعنی مبصوّر) تین وصف رکھتا ہے۔ اول نور دوسرے عمل تیسرے سکون اور یہ اشیاء و آلات کا عین ہے۔ اور باصر کی لذت اور حمایت کے لئے اس کا وجود ہوتا ہے (ایضاً ۱۸-۲) پرکاشش کر یہ ستھٹی جو مذکورہ سوتر میں واقع ہوئے ہیں وہ ستوہ جس اور تیس کی جگہ پر ہیں۔

درشہ کا عین الٹکا کہلاتا ہے۔ الٹکا (نغوی معنی غیر ممیز) کو دیگر مذاہب میں اوکتہ کہا گیا ہے۔ یہی وہ شے ہے جس کو سانکھیہ کے یہاں پر وہان کہتے ہیں۔ درشہ یعنی بصارت محض (شعور) اگرچہ خالص ہے (یعنی اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا) لیکن اس کو ایسی اشیاء کی تشاللات کافی الفور اور اک ہو جاتا ہے جو اس کے علاوہ (جو کیو لیہ تک پہنچ چکا ہے) اوروں میں مشترک ہیں۔ باصر و مبصوّر کا انفصال اس کا باعث ہوتا ہے کہ یہ مالک مملوک کی نوعیت حاصل کر لیتے ہیں (ایضاً دوئم ۲۰-۲۳) اس انفصال کی بنا پر باصر مالک بن جاتا ہے اور مبصوّر کا فہم مملوک کے طور پر ہوتا ہے۔ لیکن جب جہل و لاعلمی دور ہو جاتی ہے تو باصر کی صحیح بے تغیری سمجھ میں آتی ہے پس ہم دیکھتے ہیں کہ یوگ اور سانکھیہ میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ دونوں کی اصطلاحیں بالکل جدا گانہ ہیں یوگ کے مابعد الطبعیاتی نظریات بالکل وہی ہیں جو سانکھیہ کے ہیں۔ یوگ سوتر اپنے آپ کو سانکھیہ پر وچنہ یعنی سانکھیہ کی تشریح کہتا ہے۔ سروہ درس سنسکرہ باصر کے غیر متغیر ہونے کے یوگی دلائل کو مسند رجہ ذیل الفاظ میں جمع کرتا ہے حتیٰ شکتی جس کے نغوی معنی ہیں قوت علم کے اور اصطلاحاً شعور کو کہتے ہیں) تغیر سے بری ہے کیونکہ یہ ہمیشہ (ذہنی تغیرات کو) جانتی ہے کہ اگر یہ پرشہ تغیر پذیر ہو تو اس کو ذہنی تغیرات کا ہمیشہ علم نہ ہو سکتا کیونکہ تغیر پذیر شے (اپنے عمل میں) غیر متقل ہو کر رہتی ہے۔ کیونکہ پرشہ جسکی نوعیت شعور کی ہوتی ہے ہمیشہ نگران و ناظر رہتا ہے اس لئے اس کی خالص نوعیت ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ جب کبھی یہ (اس کی نوعیت) (بظاہر) کسی شے کے (سلئے) سے متاثر ہوتی ہے تو یہ شے ہمیشہ درشہ یعنی وہ ہوتی ہے جو اس سے روشنی حاصل کرتی اور اس سے سنور ہوتی ہے پس پرشہ (درحقیقت)۔ (دوران اور اک میں)

غیر متاثر رہتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ہمیشہ جانتا رہتا اور اس پر کبھی متغیر ہونے کا گماں تک نہیں ہوتا۔ چیتہ وہ ہے کہ جو درحقیقت اشیاء سے متاثر ہوتا ہے جب متاثر ہوتا ہے تو اس وقت کسی شے کا ادراک ہوتا ہے۔ جب یہ کسی سے متاثر نہیں ہوتا تو کسی شے کا ادراک بھی نہیں ہوتا اشیاء کی مثال مقناطیس کی سی ہے چیتہ کی مثال لوہے کی سی ہے یہ اس لئے تغیر پذیر ہوتی ہے کہ یہ (اشیا کے) جذب و دفع کی مرکز ہوتی ہے جو ان کے معلوم ہونے یا غیر معلوم رہنے کا باعث ہوتی ہے اب (یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ) چونکہ چیتہ اور اندریاں (آلات حس) جن کی فطرت میں انانیت ہوتی ہے وہ سب کے سب محیط ہوتے ہیں اس لئے ان کا تعلق تمام اشیاء سے ہوتا ہے اس لئے علم ہر جگہ اور ہر قسم کی اشیاء کے متعلق ہونا چاہئے۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ جب چیتہ کسی ایک شخص کے جسم میں بعض اشیاء کے (اس قسم سے) اس کرنے سے تغیر ہوتی ہے تو اس وقت کو یہ ہر شے پر محیط ہوتی ہے لیکن ان اشیاء کے متعلق صرف اسی جسم میں علم ہوتا ہے اور اجسام میں نہیں ہوتا ہے چونکہ یہ مد مطلق ہے تو یہ قرار دیا جاتا ہے کہ اشیاء مقناطیس کے مثل ہیں اور چیتہ کو متاثر کرنی ہیں جو ان سے آلات حس کے واسطے اس میں آنے کی وجہ سے لوہے کے مشابہ ہے۔ پس تغیرات آئنا میں نہیں بلکہ چیتہ میں ہوتے ہیں“ (ایضاً باب ۱)۔

درشبیہ (مادہ) کا نشو و نما بطور مجبوتا یعنی اشیاء اور اندریہ یعنی اعضا (جن کے ذریعہ سے درشتہ اشیاء کے ساتھ اس کرتا ہے) کے ہوتا ہے آلات و اشیاء و ہر می ہیں یعنی یہ دھرم یا اوصاف کے مرکز ہوتے ہیں۔ چیتہ یعنی عضو داخلی چونکہ درشبیہ (مادہ) کی ایک شکل ہے اور مادہ خود کو اپنے آپ ہی سنور نہیں کر سکتا اس لئے اس کو پرستہ سے سنور ہونا چاہئے۔ کل کائنات محض چیتہ ہوتی ہے جس پر ایک طرف تو مبصوہ کا اثر ہوتا ہے اور دوسری طرف باصر کا (یوگ سوتر ۴-۲۲) باصر اس کو سنور کرتا ہے اور مبصوہ اس میں سفید سرخ و نیلا تین رنگ ملا دیتا ہے جو بمنزلہ تین گنوں کے ہوتے ہیں چنانچہ ویاسہ اس سوتر کی شرح کرتے وقت کہتا ہے۔

چیتہ ہی ہے جو باصر و مبصور سے متاثر ہو کر غیر انا معلوم ہوتی ہے اور انا شاعر بن جاتا ہے اور غیر شاعر اگرچہ مادی ہوتا ہے لیکن غیر مادی معلوم ہونے لگتا ہے اور مجموعہ اشیاء کہلاتا ہے۔

اس دنیا میں لاتعداد پرشہ آباد ہیں ان میں ایک پرشہ ایسی ہے جس کو ایشور کہتے ہیں۔ یوگ سوتر میں ایشور کا جو ذکر آگیا ہے۔ اس کی بنا پر اکثر لوگ یوگ کو مذہب و حدائیت کہنے لگے ہیں۔ مگر یہ بالکل صحیح نہیں کیونکہ جس ایشور کا ذکر یوگ میں آیا ہے وہ کسی اعتبار سے بھی خدا نہیں ہے وہ نہ تو فطرت کا فرمانروا ہے اور نہ کائنات کا اخلاقی حکمران کائنات کی لاتعداد پرشوں میں سے وہ ایک ایسی پرشہ ہے جس کو کبھی کلیتہً نہیں چھوٹی۔ نقائص جہل انانیت خواہش نفرت حب زندگی سے وہ بری ہے نہ اس میں وہ ذہنی آثار ہوتے ہیں جو کرم اپنے بعد چھوڑ جاتے ہیں (ایضاً ۱-۱۲) اس میں ہمسردانی کا بیج پوری طرح نشو و نما پاتا ہے جو سب پرشوں میں ہوتا ہے۔ وہ قدیم معلم ہے جس کی زندگی ہماری طرح زمانہ سے منقطع نہیں ہوتی (ایضاً ۲۵-۲۶)۔ پس یوگ درس کا ایشور نہ تو فطرت کے پس پردہ اس کی حقیقت ہے نہ ایسا کلی وجود ہے جس میں انسانی ذوات کو اپنی وحدت نظر آتی ہو وہ ہمسر علمی اور قدرت علی الزماں کے سوا اور کوئی خدائی وصف نہیں رکھتا۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ایک قدیم معلم ہے۔ اسلئے یوگ بھی اپنے اصولوں کے اعتبار اسی قدر محدود فلسفہ ہے جس قدر کہ سانکھیہ یوگ کو ہندوستان میں شیش ورہ سانکھیہ کہتے ہیں یعنی ایسا سانکھی فلسفہ جو ایک ایشور بھی تسلیم کرتا ہے۔ لیکن جب شیش ورہ سانکھیہ کا ترجمہ مودھ سانکھیہ کیا جاتا جیسا کہ انگریز علماء اکثر کرتے ہیں تو یہ محض مہمل ہو جاتا ہے کیونکہ جس ایشور کا یہاں ذکر ہے وہ آقائے جہاں نہیں بلکہ صرف اس شخص کا آقا ہے جو اس کی پرستش کرتا ہے۔ اور وہ اس شخص کا صرف اس معنی کے آقا ہے کہ وہ شخص اس کو اپنے دلیں تصوفی لفظ اوم کی شکل میں رکھتا ہے اور یہ عمل اس کے لئے خود اپنے دماغی اور اندرونی شعور تک پہنچنے میں مدد و معاون ہوتا ہے۔ اگرچہ یوگ کا ایشور

ایک غیر عامل پرشہ ہے لیکن یہ سائنکیہ کی طرح سے حیات فطرت کے متعلق ادھی دیوتا حیاتی توجیہ کو قبول کرتا ہے۔ لیکن ادھی دیوتا کا یہ نظریہ کسی فلسفہ کو کسی معنی میں موحد نہیں بنا سکتا ہندوستان کے دور جدید میں چونکہ ویدانتہ کو بہت فروغ ہوا ہے اس لئے بعد کے مصنف مثل مادھوسدھانہ وغیرہ کے مثل سائنکیہ اور یوگ کو ویدانتہ تک پہنچنے کے مدارج قرار دیتے ہیں جبرمن تصوف بھی خواہ تو یہ ہیکل کی وحدت ہو جو مادہ کو کائنات کا واحد مین قرار دیتا ہے یا جدید فلاسفہ کی مقبول عام وجودیت ہو۔ فرد کی مستقل قیمت کو خارج کر کے اپنے حقیقت قطعی ہونے کا ادعا ئے باطل کرتا ہے اور کل انفرادیتی و تنویتی نظریات کو تجربی معروضات قرار دیتا ہے۔ یہ سب لہو ہے وحدت و تنویت دونوں سے کائنات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ انسان کی مادت و مزاج پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کو کونسی توجیہ قرین عقل معلوم ہوتی ہے۔ ذہن انسانی جو اپنی تشفی کے لئے کائنات کی توجیہ میں کلیات قائم کرتا ہے۔ اختلاف عادت و مزاج کا شکار ہوتا ہے۔ جذباتی مزاج کا انسان جس کی شمع راہ آقا ئے کائنات کی محبت ہوتی ہے جس کی سب سے بڑی مسرت اپنے قلب سے مالک کی خدمت ہوتی ہے وہ راہ وحدت اختیار کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ہر شے اس آقا کا منظر ہوتی ہے کل موجودات خواہ شاعر ہوں یا غیر شاعر اس کے مالک کا جسم ہوتی ہیں۔ اور اس طرح وہ ایک عین کے تعقل تک پہنچ جاتا ہے۔ اگر وہ کائنات کے روحانی پہلو سے بے تعلق رہتا ہے اور اس طرح ایشور کے تعقل تک پہنچ سکتا تو وہ تصور فطرت اختراع کر لیتا ہے یا مجرد تصور انسانیت کو گوشت پوست کا لباس پہنا دیتا ہے اور ان کو اپنے جذباتی ہیجان کا موضوع قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس عقلی مزاج کا انسان غور و فکر کو ترجیح دیتا ہے وہ اپنے نفس کو دیو لیکہ عادی بناتا ہے انا وغیرہ کا اتیا معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ کائنات کے تنویتی نظریہ تک پہنچتا ہے۔ اب وہ ممکن ہے کہ ادویتی کی طرح سے غیر انا کو محض فریب حواس کہہ کر نظر انداز کر دے اور اسی طرح اپنے نظریہ کو وحدت کے

مطابق کر لے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ثنویت ہی ہے کیونکہ اس نے
 انا اور غیر انا کے مابین امتیاز کرنے کا راستہ اختیار کیا ہے۔ ہم کو یہ امر بھی
 فراموش نہ کرنا چاہئے کہ دونوں نظریئے بہر حال ذہن کے تعقل ہیں تجربات
 روح نہیں ہیں۔ قبل اس کے کہ روح کو اپنا تحقق ہو یا پرستار اپنے معبود پر
 ایمان لائے منس پر سے گذرنا پڑتا ہے اور نظریہ ساز ہی کی نوبت سے گذر
 جانا پڑتا ہے اور جب تحقق ہو جاتا ہے تو تعقلات قائم کرنا نہ تو ممکن ہوتا
 ہے اور نہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

فصل سوم

آگہ

قدیم وید کا مذہب منتر جنتر جادو ٹولنے کا مذہب تھا اس میں فطری قوتوں
 (دیوتاؤں) کی قربانیوں و بھجوں اور جہوانی چربیوں وغیرہ کی نذر و نیاز کے
 ذریعے سے رضا جوئی کی جاتی تھی یا ان کو رضا مند رہنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔
 ایک قسم کی شراب لگ ہیں جس کو غذا کا سہ سمجھا جاتا تھا ڈالی جاتی تھی اور اس
 کے ساتھ منتر پڑھے جاتے تھے۔ ان منتروں میں سے بعض تو ثناء و صفت
 کے ترانے تھے اور بعض جمل آوازیں ہو کر تھیں۔ جو کبھی محض بیہودہ
 شور و مثلاً بیل کے بولنے کے مشابہ کی طرح تھیں۔ ان آوازوں کے
 متعلق یہ کہا جاتا تھا کہ یہ دیوتاؤں کو بعلی معلوم ہوتی ہیں۔ یا دیوتاؤں کو مجبور
 کر سکتی ہیں اور اس طرح سے قربانی کرنے والے کی خواہش پوری ہو سکتی
 ہے، اب خواہ یہ اس زندگی میں مادی اشیاء کے حصول کے متعلق ہو یا مرنے
 کے بعد کی حالتوں میں حصول لذت (سورگ) سے متعلق ہو یا بچن مثلاً یعنی قربان گاہ
 میں جسم عالم کی ساخت کے تصور است موجود تھے کیونکہ قدیم ترین زمانے میں بھی عالم کے
 ایک جبہ عظیم ہونے کا تصور موجود تھا۔ انسان ایک چھوٹا جسم اور کائنات کا
 ایک مختصر نمونہ سمجھا جاتا تھا۔ پرشہ سو کہ جو قدیم بھجمنوں سے تو بعد کی ہے مگر اس میں شک

نہیں کہ اپنی شدوں کے زمانے سے بہت پہلے کی ہے) سے اس کا ثبوت ملتا ہے ”چاند کا نٹانی پرشہ کے (منس سے نکلا اس کی آنکھوں سے سورج عالم وجود میں آیا“ (اس کے منہ سے) اندر اور اگنی پیدا ہوئی اس کے پران سے دایو پیدا ہوا اس کی ناف سے درمیانی خلا (انتر رکشا) پیدا ہوا (اس کے سر سے آسمان پیدا ہوا) اس کے پاؤں سے زمین پیدا ہوئی اس کے کانوں مقامات پیدا ہوئے (رگ وید ۱۰۔ ۹۰۔ ۱۳۔ ۱۴) اس مضمون کی طرف وید کی بہت سی عبارتوں میں حوالہ پایا جاتا ہے۔ چونکہ تمام دیوتا انسانی شکلوں میں دکھائے جاتے تھے اس لئے اُن تک پہنچنے کے لئے قربانی کے علاوہ اور طریقے بھی اختیار کئے گئے یہ کوشش ابتداء بھیراگ یعنی خارجی قربانیوں کو انترآگہ یعنی داخلی قربانی میں اور ہیرا پوجہ یعنی خارجی پرستش و عبادت کو (مانس پوجہ) یعنی داخلی ذہنی پرستش و عبادت میں بدلنے ہی تک متعلق تھی۔ بھیراگہ اور انترآگہ کی درمیانی حالت مہندرجہ ذیل اقتباس سے ظاہر ہوتی ہے جو شپتہ براہمنہ یازدہم۔ ۲۔ ۶۔ ۱۳ سے ماخوذ ہے۔ یہ کہنا چاہئے کہ یہ دیویاجی ہے اور یہ اتما یاجی ہے۔ اتما یاجی جس کے لغوی معنی نفس کی قربانی کرنے والے کے ہیں وہ شخص ہے جو یہ جانتا ہے کہ اس عبادت سے میرے جسم کا فلاں حصہ درست ہو گیا ہے... دیویاجی (خدا کی راہ میں قربانی کرنے والا) وہ شخص ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ میں عبودوں کی اس لئے عبادت کرتا ہوں اس جسم کو میں ان کی خدمت میں پیش کرتا ہوں.... (آخر الذکر) اتنی بڑی دنیا پر فتح نہیں پاتا جتنی پر کہ اول الذکر پاتا ہے رفتہ رفتہ قربانی کی شکل تو باقی رہ گئی مگر جسم سے ذہن کی طرف منتقل ہو گئی۔ اس کی ایک قدیم ترین مثال تیت آران سوئم۔ ۱۔ سے نقل کی جاتی ہے جس میں چھہ یاگہ کا بیان ہے جس کے ذریعہ سے پر جاپتی نے دنیا کو پیدا کیا۔ فکر قربانی کی پٹی تھا۔ چمتہ (ذہن) گہی تھا۔ آواز (واک) قربان گاہ (وید ہی) تھی مقصد، قربان گاہ کا گھاس تھا۔ خواہش اس کے اوپر کی آگ تھی، علم (دوسری) آگ تھی، آواز کا مالک

یعنی ہوتا (برہمن) منس ایوکتہ یعنی اس کا نائب۔ پران نظر، الصاف ادھورہ
 تھا۔ ان سے حقیقی و دیا یعنی طرق مراقبہ ترقی کرتے ہیں جو مختلف اپنی
 شدوں میں جمع ہیں۔ ان میں سے ہر ایک وہ دویا ہیں جن کی اس کا
 ویدی سلک تعلیم دیتا تھا۔

اس اثنا میں ہندو کے ذہن پر اور اثرات کام کرتے رہے اور
 فکر کو دیگر جہات میں لے گئے۔ وید کے مختلف معبودوں کی تین قسمیں کی گئیں
 اور اس طرح سے تزیورتی کے نظریہ کی بنیاد پڑی۔ مختلف کائناتی مظاہر
 کو ایک عظیم الشان کلی کے ماتحت لانے کی نہ دینے والی جبلت قدیم ترین
 زمانے سے کام کر رہی تھی اور اس طرح سے برہما کے تصور نے نشو و نما
 پایا یہی دیووں کی تہ میں غیر متعین حقیقت ہے یہی متروں کی قوت جس کو
 انکو جاننے والا دیووں کو مجبور کرنے کے لئے کام میں لاسکتا ہے یہی قوت ہے
 جو کائنات کو چلا رہی ہے۔ اس کے خوف سے موت اپنا کام کرتی ہے دیت
 اپنی شد دویم (۵-۳) یہ برہما انسان کے اندرونی حصوں میں کارفرما ہوتا ہے۔
 جو زمین میں رہتا ہے یہ زمین سے مختلف ہوتا ہے جس کو زمین نہیں جانتی جس کا
 جسم زمین ہے جو زمین کے اندر حکومت کرتا ہے وہ تیری آتما ہے وہ اندرونی
 حاکم اور لافانی ہے (ایضا سوم۔ ۷-۲۲) اس طرح سے برہما اور آتما
 یعنی خدا کے کائنات اور اس خدا کو جو انسان کے اندر ہے ایک قرار دینا
 علم اعلیٰ یعنی پراودیا کے فروغ کا باعث ہوا جو خاص ویدانتہ ہے اور مراقبہ
 سے انسان کو بلند ترین مقامات پر لے جاتا ہے۔

لیکن بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس ذات اعلیٰ کو اپنے قلب کے
 گوشوں میں تلاش کرتے ہیں اکثر آدمیوں میں جو اس ذات کی طرف نہیں متوجہ
 ہوتے اور وہ برہما کی کائنات خارجی میں تلاش کرتے ہیں یعنی عالم
 ذہنی میں اس کی جستجو نہیں کرتے بلکہ عالم خارجی میں ڈھونڈتے ہیں۔
 جب پریم آتما کا اس طرح سے خارجی شے کے طور پر خیال کیا جاتا ہے
 تو وہ فطری قوت معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ کبھی خارجی شے نہیں ہو سکتا بلکہ

شعور ہے جس تک وہ شعور پہنچ سکتا ہے جو ہم سب کے قلوب میں جاگزیں ہوتا ہے (بھگوت گیتہ ۱۳-۱۴) اس کے لئے خارج میں جستجو کر جس طرح سے اندر لے کی تھی وہ اس کی طرف دوڑا۔ وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا۔ اس نے اسی مقام پر ایک عورت کو دیکھا جو نہایت حسین اور کندنی رنگ کی تھی دکنیہ اپنی شدہ سوئم ۱۱-۱۲) وہ اعلیٰ قوت ہے جس سے یہ کائنات برقرار ہے جس کو گاٹیرمی (چچ اپنی شدہ سوئم ۱۲ اور براہ اپنی شدہ ۱۴-۱۵) علانیہ بیان کرتا ہے۔ شکتی کے قوت فطرت ہونے کے تعقل نے ادیتی کے ایک نہایت ہی قدیم تعقل سے نشو و نما پایا ہے جس کو نریکتا میں ادیسہ دیوتا یعنی دیوتاؤں کی صاحب قوت مانا گیا ہے رگ وید کے قدیم ترین بھجنوں میں بھی اس کو قوت کا مرقع مانا جاتا ہے اور اس کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہی کائنات کو متھامے ہوئے ہے اس کو روشن ادیتی کہا گیا ہے اور وہ مینا کو متھامے ہوئے اور آسمان میں رہتی ہے۔ وہ دیوتاؤں کی ماں ہی نہیں ہے بلکہ وہ پجاریوں (سورتا نام) کی بھی ماں ہے عبادات و رسوم کی مالک ہے قومی اور طاقتور ہے ہمیشہ سے جوان ہے اور رہے گی اس کی دست رس کا حلقہ وسیع ہے وہ خاٹت کرتی ہے اور رہبری و رہنمائی کرنے میں ہوشیار ہے (روح سوم ۲۱-۵) جب فطرت اور منتروں کی قوت کو ایک خارجی حقیقت بنا دیا گیا، اور یہ عالم کی ماں ہوئی تو اس نے قدیم ادیتی کے تمام فرائض پر قبضہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ اس تصور نے نشو و نما پایا اور مذہبی تحصیل ایسا محسوس کرنے لگا کہ اگر برہما کی ایک خارجی شے کی طرح سے تلاش کی جائے اور موضوع مراقبہ و تامل نہ بنایا جائے تو یہ شکتی ہے یعنی اگر ایسی ذات کی خارجی صورت تلاش کی جائے جو صورت نہیں رکھتی تو اس کی صورت عالم کی قوت ہوگی شکتی یعنی کائناتی قوت، داخلی و خارجی دونوں عبادتوں کا مرکز بن گئی۔ پرتیکا اپنا سنا پرستش علامات معابد و مکانات میں اور امبا کی مانس پوجا میں عالم کی ماں ملک میں عام طور پر پھیل گئی اور وید کی بچنوں میں بیشتر حصہ کو شٹا دیا اس سے آگے (جس کے لغوی معنی الہامات کے ہیں) کی کتابیں

عالم وجود میں آئیں جن کو تنتر (افعال حسنہ) بھی کہتے ہیں۔
 اسی زمانہ میں بہت سے معبودوں کو مذکورہ تین اقسام کے ماتحت
 کرنے اور ہر قسم کے لئے ایک بڑا خدا ماننے کی قدیم تحریک نے مختلف
 طور پر نشوونما پایا اسکے کی نزیکتہ اور برہیداد و پتہ دید کی اعلیٰ پیمانہ کی شرحوں میں سے
 سب سے پہلی ہیں اور براہمنہ کا ایک حصہ ادنیٰ قسم کی شرح ہے۔ نزیکتہ
 کی انتقاد سی تحریک کو زرمی اصنامی جبلت جس کو ہندوستانی ذہن سے
 ایک خاص لگاؤ ہے، نے نشا و یا نزیکتہ کی تعلیم ہے کہ دید کے شارمین کے
 نزدیک تین خدا ہیں۔ اگنی جس کا مقام زمین ہے دایو یا اندر جس کا مقام
 درمیانی حلقہ ہے اور سریا جس کا مقام آسمان ہے کیونکہ اپنی شد میں اگنی دایو
 اور اندر بڑے معبود قرار دیئے گئے ہیں۔ اس زمانہ میں تو یہ عام اعتقاد ہو گا
 جب کہ رگ وید کے بھجن ایک مجموعہ کی صورت میں مرتب کئے گئے ہیں
 کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر منڈل کے پہلے بھجن (سوائے نو بن منڈل جو سوم
 پر لکھا گیا ہے) پہلے اگنی پچروا پو اور سب سے آخر میں اندر کی تعریف میں
 بن تیرتیر اپنی شد میں اندر کی جگہ سریا لے لیتا ہے لیکن اندر (یا شکرہ)
 بدھ مت کے زمانہ تک بڑا معبود باقی تھا اس میں شک نہیں کہ اس
 کی جنوبی ہند اور جاوا کے منادر میں سنہ عیسوی کے ابتدائی برسوں
 تک پرستش ہوتی تھی جبکہ بدھ مت سرکاری مذہب تھا جیسا کہ اٹھارہ
 سو سال قبل کی تامل رزمیات سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے بہت
 پہلے ایک ترسی مورثی قائم کی جا چکی تھی۔ برہما، وشنو اور شیو وید کے
 زمانے میں ادنیٰ درجے کے معبود تھے برہما برہمپتی یا برہمپتی کہلاتا تھا شیو
 کو آدرہ کہتے تھے اس تثلیث نے پہلی جگہ لے لی۔ شیو نے اگنی کے فرائض پر قبضہ
 کیا اور اس کے علاوہ دراوڑی معبودوں کی جگہ بھی اسی نے لی۔ وشنو اندر اور
 سریا کا جانشین ہوا۔ بعد میں بعض کے نزدیک شیو اور بعض کے نزدیک وشنو تری
 مورثی کے رکن اعظم بنے۔ ان کے خاص پرستار ان کے سامنے
 قلب کو جھکاتے اور انکے قدموں سے اپنے جذبات کو وابستہ کرتے تھے۔

برہما بھی اگرچہ نرمی مورقی کا رکن ہے۔ لیکن مہا بھارت کی ترتیب کے بعد جو ہندوستانی تثلیث کا دور آیا ہے اس میں اس کو کبھی وشنو اور شیو کی طرح سب سے بڑا معبود نہیں مانا گیا علمائے یورپ اس بات پر بہت متحیر ہوتے ہیں کہ خالق جو ان کے مذہب میں تثلیث کا سب سے بڑا رکن ہے اس کو ہندوؤں کی تثلیث میں کیوں ثانوی خیال کیا جاتا ہے۔ ہندوؤں نے کائنات کے عین واحد کا تعقل شخص کے طور پر قائم نہ کیا تھا۔ بلکہ ایسے جوہر کے طور پر کیا تھا جو ست اور است شاعر وغیرہ شاعر ایک ہی ہے۔ (رگ وید ۱۰-۱۲۹) معروض فکر ہونے کی حیثیت سے وہی قوت مظاہری کائنات کے پردے میں عمل کر رہی ہے اور منتروں کی طاقت کے مطابق ہے وہ سنہری رنگت کا برہما یا برہمہ پتی بھجنوں کا مالک ہے۔ (رگ وید ۲-۲۳-۱-۴۰) اسی کا بعد میں دیوی کے طور پر تعقل ہوتا ہے شکتی برہما (مذکر) کبھی سب سے بڑا شخصی معبود نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ جنانہ یوگی یعنی علم دوست لوگ ہمیشہ برہما کے اعلیٰ تعقل میں بے جنس (نہ مذکر نہ مونث) کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ ان کے نزدیک کائنات کے پردوں میں غیر شخص حقیقت ہے جس تک ارویتہ چکاشو یعنی تاملی مراقبہ کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں۔ وہ آتما کا ابدی اور غیر متغیر موضوع ہے اور کرم یوگی جذباتی مزاج کے انسان جب وشنو کی عبادت نہیں کرتے جو ترقی کرنے والی کائنات کا عمل و کار فرما خدا ہے (جو دید کا سُر یا یعنی سارے عالم کا سیر کرنے والا ہے) یا شیو کی جو اپنے آپ کو اس وقت ظاہر کرتا ہے جب انسان مرتاض ہو جاتا ہے (جو وید کی اگنی ہے جو کائنات کو جلا دیتی ہے) تو وہ شکتی کی عام قوت کو ترجیح دیتے ہیں جو برہما (مذکر) سے زیادہ عام ہے کیونکہ وہی قوت تخلیق کا بھی کام انجام دیتی ہے ایک سبب برہما کے وشنو اور شیو کے درجہ تک کے نہ پہنچنے کا یہ ہے کہ وہ چونکہ خالق ہے اس لئے وہ عامل و کار فرما معبود نہیں ہو سکتا اور اپنے پرستاروں کو جزا اور سزا نہیں دے سکتا امید جزا اور اندیشہ سزا زیادہ اس شے کی بنیاد ہوا کرتا ہے جس کو بھگتی (مذہب کی پابندی) کہتے ہیں

اور برہما ان انسانی جذبات کو تشفی نہیں دے سکتا بعد کے زمانے میں برہما کی منزلت اس قدر گرا دی جاتی ہے کہ اس کو انفرادی روح یا (جو اتما) کا درجہ دیا جاتا ہے اسی وجہ سے ہندوستان میں برہما کی پرستش کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ وشنو کا مذہب بھگوتہ یا پانچ اراترہ کہلایا اور شیو کا مذہب پاشوپتہ یا ماہی شورہ کے نام سے موسوم ہوا۔ یہ مذہب سنہ عیسوی کے آغاز سے پہلے ہندوستان میں رائج تھے بھگوتوں کی طرف ایک کُتابے میں اشارہ ہے جو حضرت مسیح سے تین سو سال پہلے کا ہے۔ مہا بھارت جس کو اب اکثر نقاد مسیح سے تین سو سال پہلے کا بتاتے ہیں اس میں پاشوپتہ اور پنج راترہ مذہبوں کا حوالہ ملتا ہے اور جس حصے میں انکے حوالے نظر آتے ہیں وہ بعد کا الحاق نہیں ہے بلکہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ قدیم اصل نظم ہے۔

وشنو اور شیوہ کی یہ موحدی تحریکیں جو ایک واحد قومی و برتر شخصی خدا کی ضرورت سے عالم وجود میں آئی ہیں جن کو کہ وہ لوگ محسوس کرتے تھے جو مراقبہ میں اتنی بلند سطح تک نہیں پہنچ سکتے تھے کہ مطلق کو جان سکیں۔ جنوبی ہند میں بھیلیں اور ان کو یہاں بہت تقویت پہنچی خصوصاً اس وقت جبکہ ان کا بدھ مت سے مقابلہ ہوا جس کو انھوں نے چند صدی کے سخت مقابلہ کے بعد فنا کر دیا۔ جنوبی ہند میں توحید کو جو اس قدر فروغ ہوا ہے اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ یہاں کے لوگ سامی اقوام کی توحید سے متاثر ہوئے تھے جن کے ساتھ ان کے بہت قدیم زمانہ سے تجارتی تعلقات تھے۔ شیو کی سخت اور نفرت انگیز خصوصیات وہ بے حیائی کی علامات جن سے اس کو ظاہر کیا جاتا ہے ہم کو عبرانیوں کے یہودہ کو یاد دلاتے ہیں۔ اور وشنو کی پرستش سے جتنی بد اخلاقیوں کا تعلق ہے وہ ہم کو اسی قسم کی ان بد عنوانیوں کو یاد دلاتی ہیں جو دجلہ اور فرات کی وادیوں میں ہو رہی تھیں۔ پانچ اراترہ اور شیوہ مذہبوں کے خاص اصول شمالی ہند میں قائم ہوئے تھے کیونکہ ہم ان کا حوالہ مہا بھارت میں پاتے ہیں اور ان کی اصطلاحیں تمام سنسکرت کی ہیں۔ لیکن ان تحریکات نے تقویت پوری طرح سے جنوب میں پہنچ کر حاصل کی ہے۔ اور یہیں سے یہ پھر شمالی ہند میں پھیلی ہیں اور ہندوؤں کے

تخیل پر اس قدر مضبوطی کے ساتھ قبضہ جمایا ہے کہ ہندوستان کے لائق فلسفوں اور مذاہب میں سے کسی کا بھی ایسا نہیں ہوا، بدھ مت کا آخر کار معدوم ہونا اور جین مت کا بس برائے نام باقی رہ جانا وشنو اور شیو کی پرستش کی انہیں دو لہروں کا نتیجہ ہے جو شمال میں جنوب سے پانچویں صدی عیسوی میں آئیں اس وقت تک بدھ مت اور جین مت میں خود متنازعہ کے اعمال کی بہت کثرت ہو چکی تھی ان میں چونکہ شخصی معبود کی کوئی گنجائش نہ تھی اس لئے یہ تانتریکہ مذاہب کے مقابلہ میں آسانی کے ساتھ مغلوب ہو گئے جن میں اس بھگتی کا لحاظ تھا جو جذباتی آدمی کے لئے بے حد ضروری ہے۔ ان مذاہب نے بدھ مت اور جین مت کی تعمیری ترقیوں سے کام لیا اور اس وجہ سے جنوبی ہند میں مندروں کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ اس طرز تعمیر پر غالباً مصری معابد کے طرز تعمیر کا اثر ہوا تھا کیونکہ جنوبی ہند کے بہت قدیم زمانہ سے مصر و بابل سے تجارتی تعلقات تھے مندروں کی عبادت کو نہایت ہی اعلیٰ پیمانہ پر ترقی دی گئی۔ یہ عبادت دراصل تو ڈراوڑی اقوام کی پوجا پر مبنی تھی جو اب بھی دیہات اور سر راہ درختوں کے نیچے اپنی اسی وحشیانہ شان سے ہوتی ہے مندر کی رسم میں قربانی کی رسم کے عناصر مل گئے جس کو آریہ رشیوں نے ترقی دی تھی۔ اسٹیج سے مندروں کی پر شکوہ رسمیں عالم وجود میں آئیں جنہوں نے آخر کار وید کے زمانہ کی قربانیوں کو ساکھیا اور بھگوت گیتا کے تسخیر یا جما دیا اور گوتم کی شدید مذمت کی نسبت زیادہ قطعی طور پر ختم کر دیا۔ اسی قدیم زمانہ کی آگ کی پرستش کی جگہ خالگی بت پرستی نے لے لی جو مندر کی عبادت کی چھوٹے پیمانے پر ایک نقل ہے۔ اپنی شدوں کی دویا دویوتاؤں اور ایک دیوی کی ذہنی عبادت سے جو ہوٹھیں اور انھوں نے وید کے زمانے کے معبودوں اور لائق ادا ایسے مقامی اور گروہی دیوتاؤں کی جگہ لے لی جن کی آریوں کے زمانے سے پہلے پرستش ہوتی تھی۔

شکستی شیو اور وشنو کی مراقبہ کے ذریعہ سے پرستش کرنے اور مکانات اور مناد میں علامات اور صورتیاں رکھنے سے تین قسم کی آگہ عالم وجود میں آئیں ہیں پہلی شاگتہ آگہ کہلاتی ہے اور دوسری شیوہ اور تیسری شیو راترہ آگہ

کہلاتی ہے۔ اپنی شدوں کی طرح سے آگہ کا بھی نشوونما براہمنہ سے ہوا تھا لیکن ان میں ان کے علاوہ اور بھی عناصر تھے۔ اس لئے آگہ کے مستعین اپنی صداقت مذہب کو اس طرح سے ثابت کرتے ہیں کہ اپنی شدوں کی تفسیر اپنے اصولوں کے مطابق کرتے ہیں۔ انھوں نے ان کے نام سمہتہ اور سمرتی تک رکھ دیا اور اس طرح ان کے اس دعوے کی طرف اشارہ کیا جو صحیح تھا یعنی کہ یہ قدیم کتب سے نکلی ہیں اور انھیں پرہینی ہیں۔ اس تحریک سے اکثر بعد کے اپنی شد عالم وجود میں آتے ہیں۔ یہ قدیم اپنی شدوں کی طرح پرہما کو معبود حقیقی نہیں کہتے بلکہ مکمل بندوں و دشمنوں اور شیوا اور شکتی کی تلقین کرتے ہیں ان کا لہجہ بالکل آگہ ہی کا سا ہے اور غالباً یہ ہیں بھی آگہ ہی صرف نام اپنی شد رکھ دیا ہے۔ بعض آگہ بھی اپنی شد کہلاتی ہیں اگرچہ یہ سلسلہ ۱۰۸ میں داخل نہیں ہیں۔

بھگوت گیتا جو اپنی شد اور سمرتی دونوں کہلاتی ہے سیو تا شو ترہ اپنی شد ویدانتہ کے تقابلیں ہیں لیکن ان سے بھی آگہ سے متاثر ہونے کے آثار صاف نظر آتے ہیں۔ حماربی نے اول الذکر پر بھگوتہ آگہ (دیشوہ) کا اثر ثابت کیا ہے اور آخر الذکر میں شیوہ کے مذہب کے اسی قدر نمایاں آثار پائے جاتے ہیں دونوں کتابیں قدیم ترکیبی تحریک کی مرہون منت معلوم ہوتی ہیں جس میں اپنی شدوں کی توحید سانکھیہ اور دیشی شیکہ کے تعدد اور آگہ کی تئلیٹ سے زیادہ بلند نقطے تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے ایسے نقطہ تک جیسے یہ تینوں جمع ہوں اور عینوں کو اعلیٰ نقطہ نظر کے مختلف پہلو خیال کیا جائے۔ آگہ یا تترہ (جس نام سے کہ یہ عام طور پر مشہور ہیں) کا ہندوستان کی زندگی پر بہت ہی بڑا اثر پڑا ہے۔ موجودہ زمانہ کا ہندو مذہب اس بحاری سے فیکریت تاں دراصل تترہ ہی ہے۔ جو چند وید کے زمانہ کی رسمیں اس میں اب تک ہیں جیسے متعلق خیال ہے کہ براہ راست وید سے ماخوذ ہیں (مثلاً سیندھیا) وہ بھی تتری اعمال کے اضافہ سے بہت کچھ بدل گئی ہیں۔ اسی طرح سے آگہ کا ویدانتہ کے فلسفہ کے نشوونما بہت گہرا اثر پڑا ہے شکر کلم کھلا شکتی مذہب کا متبع تھا اور اس نے ویدانتہ کی ادویہ نقطہ نظر سے جو شرح کی ہے

اگرچہ اظہار شکاکتہ آگہ سے غیر متاثر ہو کر کی ہے لیکن دراصل وہ منتزعی نظریات اور منتزعی رسوم کی عادت سے متاثر ہے۔ رانجہ جو اکثر متحقی بوٹ کے نزدیک دیدائینہ کی نسبت کمزور قسم کی شرح کرتا ہے اور بہ نسبت شکر کے ہدیائہ مصنف ہدیائہ سوتہ کے خیالات سے زیادہ قریب ہے دشمنو کا پسیدہ ستھا اور ویشنوہ آگہ کو صحیح و صادق جانتا تھا، اگرچہ وہ کبھی اپنے دھامی کی تائید میں اس سے کہیں اقتباس نہیں کرتا۔ مادھو تو اس قدر آگہ کے زیر اثر ہے کہ اس کا حاشیہ تو محض آگہ کی عبارتوں کا سلسلہ ہے صرف کہیں کہیں اس کے الفاظ ہیں جو اس لئے ربط کے خیال سے لکھ دیئے ہیں۔

آگہ تمام کی تمام مخفی رکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بہت کم طبع ہوئی یا لکھی ہوئی دستیاب ہو سکتی ہیں۔ ان مذہب کی مندرجہ ذیل کتابیں مستند بتائی جاتی ہیں پنج ارشد آگہ ۱۰۸ شیوہ آگہ ۸۸ شکاکتہ آگہ ۷۷ ان کے علاوہ صدہا کا ان چند کتابوں کے حواشی اور شرحوں میں جو الہ آتا ہے جو اس وقت دستیاب ہو سکتی ہیں جو آگہ اس وقت مل سکتی ہیں وہ مختلف زمانوں کی ہیں۔ مثلاً دشمنو آگہ میں لکشی تترہ کا لہجہ بیشتر شکاکتہ کا ہے۔ پادمرہ سمہتہ جس کو موجودہ زمانہ کے دشمنو ادویتہ سے اس قدر قریب نہیں بتاتے جس قدر کہ یہ دراصل ہے، یقیناً بہت زیادہ قدیم ہے۔ پر اشترہ سمہتہ اور سجارو واجہ سمہتہ میں بہت فرق و لادانہ اور اختلافی مباحث ہیں یہ موجودہ زمانہ کے خاص اصولوں کی حمایت کرتی ہیں یقیناً بہت بعد کے زمانہ کی ہیں شیوہ اور شکاکتہ مذہبوں کے اصول اس قدر ملتے جلتے ہیں اور اختلاف اس قدر کم ہے کہ ان پر اس سید زمانہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا لیکن اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانہ کی آگہوں میں سے بہت سی شکر کے زمانہ سے بعد کی ہیں۔

اور ہم کو ان تقریرات کے باب میں یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ جس طرح کے رانجن امہا بھارت پر انوں اور منظوم سمریتوں میں عبارات کے بعض حصے بہت قدیم ہیں لیکن کل زمانے کے اعتبار سے بدلتی رہی ہے، اسی طرح ان کے ساتھ بھی پڑا ہے آگہوں کے معنایں بھی غیر مساوی قیمت کے

ہوتے ہیں کہیں کہیں تو اعلیٰ قسم کے فلسفہ کے ٹکڑے ملتے ہیں اور بے خودی کی ذہنی حالتوں کی نہایت دقیق نفسیاتی تحلیل کی گئی ہے اور پران کے ہرگزوں اور جسم لطیف میں قوت کے راستوں کے متعلق دیکھیں بیان نظر آتے ہیں۔ مگر ان کا زیادہ تر حصہ یہودہ اوہام پر مشتمل ہے جن میں اکثر تو نہایت ہی یہودہ ہیں اور بے صرف عبادات اور رسوم کی بے مزہ تفصیل کا سلسلہ کسی طرح سے ختم ہی ہونے میں نہیں آتا۔ آگموں کے علاوہ اس مذہب سے فلسفیانہ لقانیف کا ایک پورا سلسلہ عالم وجود میں آگیا ہے جس میں سوتر کا ریکابھاشیہ ورتی اور ورائیکہ مستقل لقانیف کے علاوہ ہیں غرض کہ یہ کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ جن کو جدید محققین غمتس نگاہوں سے تو بچایا جاتا ہے مگر آہستہ آہستہ دیکھ کی نذر ہو رہا ہے کہ آگمہ کے عموماً چار حصہ ہیں۔ جنانہ، یوگیہ، کریا، اور چریا جنانہ معبود کے علم سے متعلق ہے اس علم کو رستگاری کہا جاتا ہے۔ (پدما سمتہ اول ۳-۶) یوگیہ غیر مستقل چہ کو ایک موضوع تک محدود رکھنے کا نام ہے۔ (ایضادویم ۱-۲) کریا میں تمام افعال داخل ہیں دمندروں کی بنیاد رکھنے کے لئے کیفیت کے جوتنے سے دبتوں کے نصب کرنے تک (ایضادویم ۱-۶) چریا طریق عبادت ہے (ایضادویم ۱-۱) شیوا آگمہ کی رو سے آخری تین حصے تو تپس میں یعنی انسانی استاد سے سیکھنے چاہئیں اور پہلا حصہ یعنی جنانہ کی صرف شیوا تعلیم دے سکتا ہے جو گرو کی حیثیت سے پختہ کار شاگرد کے پاس خاص نفسیاتی لمحہ میں آتا ہے اور اس کو حکمت کی تعلیم دے جاتا ہے کہ

ایضادویم شریکے نہایت ہی مختصر جملے ہوتے ہیں جو اکثر شرح و حاشیہ کی مدد کے بغیر سمجھ میں نہیں آتے کاریکہ میں سوتر کا مضمون نظم ہوتا ہے۔ بھاشیہ سوتر کی مفروضہ تعلیم کی نام نہاد شرح ہوتی ہے مگر دراصل بھاشیہ کار کی تعلیم ہوتی ہے جس کی تائید میں وہ بہت سے دلائل و اقتباس پیش کرتا ہے۔ ورتی بھاشیہ کی شرح ہوتی ہے بھاشیہ کار ہمیشہ نئی راہ فکر نکالتا ہے سوتر کو جس طرح سے چاہتا ہے توڑ مڑا دیتا ہے۔ ورتیکہ عموماً منظوم ورتی ہوتی ہے۔ ٹپ ہنی میں کسی بھاشیہ کے مطابق سوتروں کی مختصر شرح ہوتی ہے۔

ان تینوں مذہبوں کے ابتدائی آگےوں میں کائنات کا سب سے بڑا اور حقیقی حاکم اپنی شد کے پر م برہما کے مطابق ہے اور یہ دشنیوں کے یہاں ٹرائن پیدار باقی دو مذہبوں میں ہی شور یا شیدہ اپنے وجود تمام عالم کے دہندوں سے کنارہ کش ہو جاتا ہے اور تمام کام اس کی بیوی شلتی انجام دیتی ہے جو درحقیقت ایک غالب عنصر ہے :

لیکن وشنو اور شیو کے مذہبوں میں زرمجود نے بہت جلد ممتاز حیثیت حاصل کرنی اور پھر ان کے بھی مختلف فرقے ہو گئے۔ مگر اس پر بھی ان مختلف مذاہب میں باہم مشترک خصوصیات بہت ہیں۔ یعنی یہ تین تو سب یعنی حقائق اصلی تسلیم کرتے ہیں جن میں ایک ذات اعلیٰ ہے جن میں مردانہ یا زنانہ پہلو نمایاں ہوتا ہے دوسرے انفرادی رو میں تیسرے کائنات خارجی۔ ان تینوں حقائق کے مختلف مذاہب میں مختلف نام ہیں۔ لیکن ان کے اوصاف اور باہمی علائق میں بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے۔ اگرچہ ہر مذہب کی اصطلاحات ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر یہ مذاہب مایہ داد یعنی عالم کے حقیقی ہونے کے خیال کے مخالف ہونے میں بھی باہم متفق ہیں۔ یہ نظریہ گوڑہ پادہ اور شکر کی تسلیم سے پیدا ہوا تھا اور ان کے جسمیہ متبعین نے اس کو نفوذ ثابت کر دیا تھا۔ پوشکارہ آگہ کہتی ہے وہ اگر (بقول شکر) دنیا ذات شاعرہ کا پر فریب منظر ہے تو عالم ظاہر محض فریب ہی ہو گا۔ مگر عالم جس کا وجود واقعی ہر طرح سے ثابت ہے وہ شعور کا ایک تغیر غلط کیونکر ہو سکتا ہے :

آگہ دنیا کو محض ایک جموٹ موٹ کا نمائندہ قرار نہیں دیتے چنانچہ بھاشکارا آہ لیتا سہرا نامہ بھاشیہ مہتیا او مہتانا نمبر ۳۵ کے ذیل میں کہتا ہے کہ ”حقیقت یہ ہے کہ تاثیر یکہ کے اعتقاد کے مطابق جو یہ کہتے ہیں کہ دنیا برہما کی ایک صورت متغیر ہے کائنات ایک حقیقی شے ہے کیونکہ برہما اور دنیا اسی طرح سے ایک ہوتے ہیں جس طرح سے مٹی کا برتن اور اس کی مٹی ایک ہوتے ہیں تو حقیقت کائنات برہما کی حقیقت سے ثابت ہوتی ہے۔ جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ برہما اور کائنات کے مابین جو فرق کیا جاتا ہے وہ صحیح نہیں تو ہم ان تمام

عبارتوں پر یقین کرتے ہیں جو فرق نہ ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں۔ برہما اور عالم کے فرق کے بے اصل ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قائم رکھنے والے اور قیام پانے والے کا علاقہ غلط ہے اسلئے دیدانتہ کا یہ نظریہ قبول نہیں کیا جاسکتا کہ عالم دھوکہ ہی دھوکہ ہے۔ شدی بھگتی یعنی شخصی عقیدت مندی عالم کی ماں یا عالم کے باپ کے لئے داب اس کو مہادیو کہا جائے، شیو کہا جائے، یا زائن کہا جائے، ان مذاہب کی خصوصیات سے ہے۔ ایک ذات اعلیٰ کی اس طور پر بھگتی کرنے کی ابتداء زمانہ وید کے رشیوں کے جذبہ میں ملتی ہے کہ جس معبود کو وہ مخاطب کیا کرتے تھے وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ لیکن اس کی ثنا و صفت کرتے وقت اس کو سب سے بڑا کہہ یا کرتے تھے، میکس میولر نے اس جذبہ کا ہمینو تھینزیم نام رکھا ہے آگہ کے مذاہب کی ترقی نے ایک معبود کی طرف توجہ کو مرکوز کر کے اس بھگتی کو بہت رواج دیا اور اس سے بھگتی کو بہت ترقی ہوئی جس کا اظہار شدی و مہمت کامل رضا و تسلیم سے ہوتا ہے لیکن بد مذاتی نے اس کو اس قدر مضحکہ خیز غلو تک پہنچا دیا کہ عقیدت مند پوجا رسی کی زندگی مانج گائے اور اس سے بدتر افعال کا مجبوس ہو کر رہ گئی۔

آگہ کے ان مذاہب کی ایک خصوصیت مشترک یہ بھی ہے کہ جذبہ جنسی کے غیر معمولی مظاہر سے ان کو بہت زیادہ لگاؤ ہے۔ انسان کی جذباتی فطرت اس کی عقیدت مندی کی جڑ ہے اب یہ کسی مافوق الانسان وجود سے ہو یا انسانوں کے ساتھ۔ اور ایک مقدس وجود کے حضور میں اپنے نفس کے قربان کر دینے کی عادت نہایت آسانی کے ساتھ پست ہو کر مختلف قسم کی قربانی نفس کی صورت اختیار کر لیتی ہے چنانچہ آج بھی ہندوستان ششکٹی شیو اور وشنو کی پرستش میں ایسی شرمناک رسمیں جاری ہیں کہ بیان میں نہیں آسکتیں۔

اس عقیدت مندی کی تحریک سے اور ملکوں کی طرح ہندوستان میں بھی فنون لطیفہ کو بے حد ترقی ہوئی ہے۔ مندروں کی تعمیر خصوصاً جنوبی ہند میں اور توصیفی نظم و خصوصاً سنسکرت تامل اور ہندی میں انتہائی کمال کو پہنچ گئی۔ نظم میں شاعرانہ تشابہات نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ

قوت مشاہدہ کی تربیت نہیں کی جاتی اور جس طرح سے ہندوستان میں زندگی کے اور شعبوں میں رسوم کی پابندیاں دم گھوٹے دیتی ہیں یہی اس کا بھی حال ہے۔ مذہبی عقیدت ہندی کے اثر سے موسیقی رقص (ناتیہ) اور نقل (ابھینہ) نے بھی ترقی کی لیکن ثانی الذکر فن نے ذیل ہو کر سخت بدکاری کی شکل اختیار کر لی ہے کیونکہ اس کی ماہر عورتیں ہوتی ہیں جن کو ازراہ مختلف معبودوں کی باندیاں دیو داسیاں، کہا جاتا ہے جو جنوبی ہند کے مندوں میں پائی جاتی ہیں۔

قدیم زمانے کے دشنو اور شیو کے مندروں کے متعلق جو کتبیات اب تک ملے ہیں، اور ان کے پڑھنے میں کامیابی ہوئی ہے اس کے متعلق مندرجہ ذیل تعلیقات میرے دوست مسٹر ای۔ اے۔ گوپی ناتھ ساکن سری رنجم نے مرتب کر دیے ہیں جو بغایت مفید ہیں۔

مذہب دشنو کے حوالے

(۱) ادیاگیری کے غار کا کتابہ..... یہ دشنو داس کے بیٹے اور چھپیا گلہ کے پوتے کا کتبہ ہے جو پست خاندان کے بادشاہ چندرگپت ثانی کا باجگذار ہے اس کا سن کا قیام ۳۳۵ گنتی (۳۳۵ قبل عیسوی) ہے اور چٹان سے ایک مورتی کا سٹا کر دشنو کی ضرر کرتا ہے۔

(۲) جمعتری کے ستون کے کتابہ میں کوئی تاریخ درج نہیں اس میں صرف اس کی بانی سکندرگپت کا اور اس سارنگی دیوتا کی مورتی نصب کئے جانے اور اس کے مندر کے لئے ایک گاؤں کے وقف کرنے کا حال درج ہے۔

(۳) جونا گڑھ میں سکندرگپت کا ۳۳۵ گنتی (۳۳۵ قبل عیسوی) کا کتابہ ہے اس میں سد رشن جھیل کی مرمت کا حال درج ہے جس کو صوبہ دار پر مندرت کے آدمی چکر پلینے انجام دیا ہے۔ چکر پلینے چرا بھواریت کے نام پر مندر بھی تعمیر کرتا ہے۔

(۴) دسودھ کرم کا کتابہ گندھار میں ۳۲۳ء تا ۳۲۲ء کا ہے

یہ کچھ تو دشنو کے مذہب سے متعلق ہے اور کچھ شاکتہ (۱) سے اس میں درج ہے کہ ایک شخص نے دشنو کے لئے ایک مندر سپتہ متر لیکا اور پانی پینے کیلئے ایک کنواں تعمیر کیا۔

(۵) ایرل کے پتھر کے ستون پر بدھ گپت کا ۶۵ گپتی (۳۸۴-۳۸۵) کا کتبہ ہے اس میں جنار دیانہ کیلئے ایک وجود استنبہ کے نصب کرنے کا حال درج ہے جو مہاراجہ سری دشنو اور اس کے بھائی دھنا دشنو نے نصب کیا ہے۔ (۶) کوہ کے تانبے کے پتھر مہاراجہ ساکشوبہ ۲۰۹ گپتی (۵۲۸-۵۱۹) کے ہیں اس کا آغاز بھگوتوں کے شہور بارہ حرفی منتر سے ہوتا ہے رادھم نغم او بھگوتے واسودیو ہا،

(۷) کوہ کا تانبے کا پتھر مہاراجہ حکناتھ کا ہے جو ۱۷۶ گپتی (۲۹۶-۲۹۷) میں گذرا ہے۔ اس میں دھواشنڈیکا نگاؤں کچھ برہمنوں کی بھگوان کے ایک مندر کی خاطر جاگیر میں نہیں دیا ہے۔

(۸) کوہ کے تانبے کے پتھر مہاراجہ شر داناتھ کے ۱۹۲ گپتی (۱۳۱-۱۲۷) (۹) گڑھو کا پتھر کا کتابہ جو ۱۴۸ گپتی (۶۶۹-۶۶۷) کا ہے دشاوتارہ کے مندر میں ملا ہے۔

مذہب شیوہ کے حوالے

ادیاگری کے فاز کا کتابہ چندر گپت ثانی کے عہد کا۔ تاریخ درج نہیں۔ اس میں شیمہو کے لئے ایک مبدہ کے کھودے جانے کا حال درج ہے۔ بلد کا پتھر کا کتابہ کمار گپت ۱۶ گپتی (۵۰۱-۴۹۱) کے زمانہ کا ہے اس میں سوہی مہاسینا کے مندر میں چند چھوٹی عمارات کے تعمیر ہونے کا حال درج ہے۔ (۳) بھار کا ستون سکند گپت کا۔

(۴) ماندو سر کا ستون یشودھن میں کا۔

کوسم (کو سمبھی) کا کتابہ پتھر کی مورتی پر ہے اور بہاول درما کے زمانہ کا ہے۔ گپتی کا ۲۵۹-۲۵۰ ہے۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں مذہب پانچویں صدی مسیحی میں کس قدر ترقی کر گئے تھے اور اس سے پہلے ان کو کئی صدیاں ترقی کرنے کے لئے بھی صرف ہوئی ہوگی۔

اب ہم مذہب آگم کے اساسی اصولوں سے بحث کرتے ہیں۔
(۱) شاکتہ یا دیوی آگم۔

اس مذہب کے آگم ہیں اور ان کی تین قسمیں ہیں (۱) پانچ توشتویہ آگم ہیں جن کو سماج بھی کہتے ہیں۔ یہ ایسے اعمال کی تعلیم دیتی ہیں جو انسان کو علم و نجات کی طرف لے جاتے ہیں (۲) چوتھوں آگم ہیں۔ یہ نہایت گندے اعمال کی تعلیم دیتی ہیں جن سے کہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ سحر کی قوتیں پیدا ہوتی ہیں آٹھ مشر آگم ہیں۔ یہ علم و نجات کی بھی تعلیم کرتی ہیں اور سحر کی بھی چوتھوں آگم کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مخفی علوم سے بحث کرتی ہیں ان سے نظر بندی کر سکتے ہیں لوگوں کو جادو کے زور سے مار سکتے ہیں، شیاطین اور بھوت پرست کو اتار سکتے ہیں اس میں مہوسی کا بھی ذکر ہے اور عبادت کے بعض گندے اور ناپاک طریقے بھی مذکور ہیں۔ ان کو کول اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکتی کی عبادت کی تعلیم کرتے ہیں جو کہ یعنی عجمان میں رہتی ہے۔ اسی کو بائیں ہاتھ کا راستہ بھی کہتے ہیں۔ آٹھ مشر آگم شرعاً دیا سے بھی بحث کرتی ہیں اس لئے کہ یہ ملا جلا راستہ ہے۔ ان آگموں کے نام حسب ذیل ہیں

(۱) چند رکلا۔ (۲) جیوتسوتی۔ ۲ کلاندھی۔ (۳) کلدر نوہ (۵) کلیشوری

(۶) بجا ویشوری (۷) بجرہ پیتہ۔ (۸) در و اساماتا۔

پانچ شوبہ آگم داسنے ہاتھ کے راستہ کو بیان کرتی ہیں۔ اسکو سما یا چارہ یعنی دیوی کی عبادت بھی کہتے ہیں یہ سمجھتے ہیں جن کے نام حسب ذیل ہیں :-

(۱) دسی شہتہ۔ (۲) سنک۔ (۳) شوک۔ (۴) سنندہ انہ۔ (۵) سنت کمارہ

ان آگموں میں فلسفیانہ خیالات کہیں کہیں ہیں لیکن شکتی سوتر میں البتہ باقاعدہ

لے یہ انگریزی لفظ (Perineun) کا ترجمہ ہے اور یہ اس مقام کو کہتے ہیں جو انسان کے آہٹاے بول و براز کے مابین ہوتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

شرح و بسط کے ساتھ آتے ہیں۔ یہ کتاب موجود ہے اور پرانی کتابوں کے شوقینوں کو چاہئے کہ اسے دنیا کے سامنے لائیں۔

اس کتاب سے مجاشیہ کاریز نے اپنی کتاب لیلۃ سہسرانا میں مجاشیہ میں نو سو ترلوں کا اقتباس کیا ہے۔ پہلا سوتر ہے ”شعور آزادی سے ہے اور یہ تخلیق عالم کا سبب ہے“ دوسرا سوتر کہتا ہے ”جب اس کو اسس کا تحقق نہیں ہوتا تو وہ خود اپنی شکتی سے پریشان ہو کر سمار میں داخل ہو جاتا ہے“ تیسرا سوتر کہتا ہے ”جب اس کو اس کا تحقق ہو تا ہے اور اس کا ذہن تال کر تا ہے اور ذات عالم کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ (خالص) شعور تک پہنچ جاتا ہے۔ تجارت کی طرف جو مختلف مدارج لے جاتے ہیں ان کی طرف ذیل میں اشارہ ہے“ جب انسان کو (خالص) شعور کی رحمت حاصل ہو جاتی ہے تو (وہ) جیون کتنی تک پہنچ جاتا ہے جو بعینہ چت (شعور خالص) ہوتا ہے اگرچہ اس کو جسم پر ان وغیرہ کا بھی شعور باقی رہتا ہے۔ رحمت شعور (خالص) (چہرہ آئند) مدہمہ و کاش یعنی شک کے مٹا دینے کی وجہ سے ہوتا ہے جب وہ بلکہ (قوت آزادی) حاصل کر لیتا ہے وہ کائنات کو اپنی بنا لیتا ہے ”آخر سوتر مقصد زندگی کو بیان کرتا ہے جو صحیح شعور کی دیوسی کا حصول اور چکر یعنی مراکز و سنتھ پر قابو پاتا ہے ان اقتباسات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکتی سوتر اگر مل جائیں تو نہایت ہی قیمتی ثابت ہوں گے۔ اس مذہب کی اور بہت سی تصانیف کے محض نام ہی نام معلوم ہیں یا کہیں شارحین کے یہاں جستہ جستہ ”اقتباسات نظر پڑ جاتے ہیں اس مذہب کے تین متوہ (اسلمات) حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایک غیر شخصی اور غیر عامل وجود ہے جس کو پرکاشش یا شیو کہتے ہیں (دیکھیں) اور شیوہ آگ کے شیمیں اختیار کرنا چاہئے) اس کی نوعیت سانکھیہ کے پرشہ کی طرح سے شعور خالص کی سی ہوتی ہے اس میں اور اس میں صرف یہ فرق ہے کہ یہ حاضر و ناظر قرار دیا جاتا ہے۔

(۲) عامل و کار فرما ذات جس کو دمارشہ شکتی یا ترپور کہتے ہیں اس کی نوعیت پورن اہم جساوہ (انائیت کامل) کی ہے یہ ایسا شخصی شعور

ہوتا ہے جس میں سب افراد ہی روحیں داخل ہوتی ہیں۔ اسکو اہتایا انسانیت بھی کہتے ہیں۔

(۳) مادہ کی غیر شاعر دنیا جس کو اہتایا یہ پن کہتے ہیں۔ پس روشنی قوت اور خارجی عالم یہ تین کائنات کے مسلمات ہیں۔ شیوہ اور رشوہ کی آگہوں میں اس شکلیت کا پہلا رکن عامل و کار فرما جو وہ ہے اور دوسرے یعنی اس کی شکلیت کی ایک ماتحت کی سی حیثیت ہے اور ان مذاہب کے سب سے بعد کے نشو و نما میں اس کو قطعاً اڑا ہی دیا جاتا ہے۔ شاکنہ کا انتہائی عقیدہ سندریا لہری کے شلوک میں ”شیوہ شکلیت سے متحد ہو کر تخلیق کے قابل ہوتا ہے“ اس کے بغیر یہ خدا حرکت کرنے کے بھی قابل نہیں ہو تا کشیم راجہ اپنی کتاب شیوہ و تر و مرستی میں عری نو اجد بہا تریکا سے سندرجہ ذیل اقتباس کرتا ہے یہ کہ پراشکتی میری اچھا قوی ہے۔ فطرت (سوہا د جا) سے اس کی پیدائش ہوتی اس سے اس طرح سے جاننا چاہئے جیسا کہ آگ میں گرمی ہوتی ہے یا جیسے کہ سورج میں گرمی اور یہ کہ شکلیت دنیا کی علت ہے۔ ایک اور مشہور تتر ہے ”تری پور اسب سے اعلیٰ شکلیت ہے یہ جنانہ اور دیگر شکلیتوں سے مقدم ہے وہ بہت پیاری ہے۔ اس میں کشیف و لطیف کا امتیاز کیا جاتا ہے اور وہ شلوکی (سہ بھرات انسان) کی ماں بن جاتی ہے۔ اسکی شکل ایسی ہے کہ اس میں ۳۶ ستوہ کا مجموعہ حل ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ارتقاء اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ معبود اکبر کو (دینا وھی علیا میں) حرکت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ معبود اکبر شیوہ اس کے بغیر کچھ نہیں کر سکتا۔ وہ اس وقت قادر مطلق ہوتا ہے جب وہ شکلیت کے ساتھ ملتا ہے۔ اے حلیل القدر خاتول شکلیت کے بغیر لطیف (بالقوہ) شیوہ کا کوئی نام اور سہارا نہ ہوتا۔ اگرچہ اب وہ معلوم ہے لیکن اے مہادیوی اس سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ جب اس کے لئے مراقبہ کرتے ہیں تو کوئی برکت اور کسی قسم کا قلبی اطمینان حاصل نہیں ہوتا۔ جب وہ اعلیٰ راستے میں ہوتی ہے تو وہ لطیف شکل کی ہوتی ہے اور یہاں سے وہ بیج اور پودے کی حالت اختیار کرتی ہے۔ لطیف و کشیف کائنات، جو اس میں جذب ہوتے ہیں (واکیشورہ تتر چہارم ۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-۱۵۰۵-۱۵۰۶-۱۵۰۷-۱۵۰۸-۱۵۰۹-۱۵۱۰-۱۵۱۱-۱۵۱۲-۱۵۱۳-۱۵۱۴-۱۵۱۵-۱۵۱۶-۱۵۱۷-۱۵۱۸-۱۵۱۹-۱۵۲۰-۱۵۲۱-۱۵۲۲-۱۵۲۳-۱۵۲۴-۱۵۲۵-۱۵۲۶-۱۵۲۷-۱۵۲۸-۱۵۲۹-۱

پرکاش اور ومرشہ کی تشریح بجا شکر آرا یہ دیہ اٹھارہویں صدی کا مشہور
 شاکتہ فاضل ہے، تنجور کے دربار میں پنڈت ستھاس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے، اپنے
 ومرشہ دہی کے بھاشیہ کے ۵۴۸ نام للٹ اسہسرنامے میں کرتا ہے برابر ہما کے
 فطری ارتعاش کو (سوا بجا ویکہ) کو چوپرکاش ہے: مرشہ کہتے ہیں سو بجا گیا سودھو دیا میں
 لکھا ہے کہ اس کی شکتی فطری و مرشہ ہے دہی کائنات کی ذی حرکت چیزوں کو
 پیدا کرتی ہے اور وہ ہی اس دنیا کو ہلاک کرتی ہے۔ اس تخلیق کے تیسرے
 رکن مادہ کی تعریف و تقسیم اسی طرح سے کی گئی ہے جس طرح سے سانکھیہ کے
 یہاں کی گئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آگہ کے مذاہب نے جس حد تک کہ کائنات کی تحلیل
 کا تعلق ہے سانکھیہ کے فلسفہ ہی کو اپنا لیا ہے۔ انھوں نے اسکو مختلف جہات میں ترقی
 دی ہے اور سانکھیہ کے تتوؤں (اصولوں) پر اور تتوؤں کا بھی امتنا نہ کیا ہے اور اس طرح
 سے سانکھیہ کے تعلقات کے زور اور خلوص کو بھی ایک حد تک مٹا دیا ہے۔ یہ
 سانکھیہ کے بیس تتوؤں (اصولوں) کے بجائے کائنات کو چھتیس تتوؤں میں تقسیم
 کرتے ہیں جن کی آئندہ باب میں تشریح کی جائے گی۔ ان چھتیس تتوؤں کو پھر تین
 اساسی اصولوں کے ماتحت جمع کیا جاتا ہے ان میں

(۱) شو توہ یعنی اعلیٰ ہے۔

(۲) دو یا توہ یعنی شکتی کے لطیف مظاہر

(۳) آتا توہ کائنات مادی مایہ سے لیکر زمین تک

یہ تینوں اساسی اصول دہی ہیں جو پرکاش و مرشہ اور آدمتہ ہیں۔ ان
 تینوں تعلقوں کی بجا شکر آرا یہ اپنی کتاب وری و سبھاراہیہ کے بھاشیہ میں بہت
 وضاحت کے ساتھ شرح کرتا ہے۔

برہما جس کو پرکاش کہتے ہیں فاضل علم ہے اور اس شعور سے پیدا ہوتا ہے
 جو مستحکم کے انامیں مضمر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق علم لا متناہی خدائی، قدرت مطلق
 کمال بحیثیت اور دیگر قوتوں سے ہے۔ پرکاش کی ایک کرن کا ارتعاش جو رحمت
 ہے اسکو پراہیتہ (یعنی انانیت اعلیٰ) و مرشہ (بلند لبتہ) بتا رہا کہ تری پور سندھ
 دنیا کی ماں کے نام ہیں) کہلاتا ہے وروپاکش پنجابیشیکہ کی کتاب وشوش ایرہ سکندھ

میں لکھا ہے کہ ممالک حقیقی قادر۔ مطلق رقت عمل، با اختیار اور باشعور ہے
 شنبہ وال کو پر اہمیت کے نام بتاتا ہے۔ چونکہ معروضیت (ادستہ جسکے لغوی معنی
 یہ پن کے ہیں، کا اظہار بنیہ موضوع کے نہیں ہوتا) آہمیت جس کے لغوی معنی
 میں پن کے ہیں میں اور یہ ذات وغیرہ ذات کی مضافات کی بنا پر معروض جو یہ کے تصور کا مصلوق
 ہوتا ہے وہ اہمیت (موضوع) یا برہا کی قوت سے پیدا ہوتا ہے جو اس سے مختلف ہے
 جس کے معنی یہ ہیں کہ معروض کا نشو و نما معروض سے ہوتا ہے دوری و سیاحتا شایہ
 پر کاش روشنی ہے، یہ تجربہ کا سب سے خالص مقطر بلکہ اس کا خلاصہ ہوتا
 ہے جو وجود کا خالص ترین شعور ہوتا ہے۔ یہ وجود کا ایسا شعور ہوتا ہے جس
 میں مضافات کا مشابہہ تک نہیں ہوتا۔ یہ وجود خالص یا وجود مطلق تک قریب
 ترین حالت ہے جس حد تک کہ انسانی خیال یا انسانی زبان پہنچنے کی توقع
 کر سکتی ہے۔

امبا (دنیا کی ماں) مطلق پر کاش میں ارتعاش کا سب سے پہلا خطر ہے
 یہ دمرشہ کے تعلق کا پہلا دعویٰ ہے یعنی ایسا اعتبار ہے جس سے تمام دنیا عالم
 وجود میں آتی ہے۔ وہ شگفتی کی قوت ہے جو پر کاش میں مضمر ہوتی ہے جو اپنے
 آپ کو ظاہر کرنا شروع کرتی ہے اور دیوتاؤں آدمیوں، اور دیگر اشیا کے
 پیدا کرتی ہے۔ اہمیت سے جو حرکت شروع ہوتی ہے وہ ادستہ ایہ پن (معروضیت
 اور مادے کے دوسرے سرے تک پہنچ جاتی ہے۔ منتزیکہ کے یہ تینوں اصولوں
 یعنی روشنی قوت اور معروض کا ہیگل کی منطق کے قوانین ثلاثہ یعنی وجود جو ہر
 تصور سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ وجود محض تصور مضمر ہے۔ اس کی خاص اشکال کا
 معمول ہے ہوتا ہے۔ یہ خالص وجود آغاز کرتا ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو یہ خالص فکر ہے۔
 اور دوسری طرف خود غیر متعین و سادہ ذاتیت ہے۔ وجود ابتدائی کے ایہ پن
 کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا اس کا کسی اور چیز سے تعین ہو سکتا ہے۔۔۔ وجود ہر گز
 ذات اپنے حوالہ سے تو ذاتیت ہے اور اپنے انکار کے حوالہ سے ایک قائم بالذات
 واحد ہے۔۔۔ جو ہر میں جو حد و ہوتی ہیں وہ ہمیشہ متلازمات کے جوڑے ہوتے ہیں
 اور اس کے بجائے خود ان پر مطلقا غور و فکر نہیں ہوتا لہذا جو ہر میں تصور کی ذاتی

وحدت کا تحقق نہیں ہوتا بلکہ صرف تفکر اور تدبر سے اس کا پتہ چلتا ہے جو ہر جو کہ
وجود ہی ہے اور جو اپنے انکار کی بناء پر اپنی ذات کے لئے رابطہ بن جاتا ہے۔
صرف اس حد تک مصافات ذاتی ہے جس حد تک کے کہ اس کا دوسرے
سے تعلق ہے اور یہ دوسری شے جو پہلی مرتبہ نظر کے سامنے ایسی شے کی حیثیت
سے نہیں آتی جو کہ ہے بلکہ ایسی شے کی حیثیت سے آتی ہے جو مسلم اور
مشروط ہے۔۔۔۔۔ وجود معدوم نہیں ہوا بلکہ اولاً تو جو ہر سادہ تعلق ذات ہونے کی
حیثیت سے وجود ہے ثانیاً اپنی ذاتیت کی ایک رُخ خصوصیت کے اعتبار
سے وجود محض سببی ہونے پر مائل ہوتا ہے یعنی محض ظاہر یا عکسی روشنی بن جانا
چاہتا ہے۔۔۔۔۔ پس جو ہر وجود ہے جو اس طرح اپنی ذات پر روشنی کا عکس ڈالتا
ہے۔۔۔۔۔ جو ہر خود کو منور کرتا ہے۔ یا محض عکس ہوتا ہے۔ اس لئے یہ علاقہ ذات
ہوتا ہے جو ذاتی نہیں بلکہ انعکاسی ہوتا ہے اور یہ انعکاسی علاقہ عینیت ذات
ہوتا ہے۔۔۔۔۔ جو محض عینیت ہے اور اپنا آپ عکس ہے۔ کیونکہ یہ ایسی سببیت ہے
جو خود ہی سے نسبت اور علاقہ رکھتی ہے اور اس طرح سے گریز عن انفس ہے۔
لہذا اس میں فی نفسہ خصوصیت فرق ہوتی ہے تصور اس مادہ کی قوت ہوتی
ہے جس کو اپنا تحقق ہو چکا ہے۔ یہ ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے ہر جزو کے
اعمال وہ مجموعہ ہوتے ہیں جس کا تصور بنا ہوا ہوتا ہے۔۔۔۔۔ تصور کی آئندہ حرکت
اب کسی اور شے میں تغیر یا اور کسی اور شے کا عکس نہیں رہتی بلکہ اس کا خود نشو و نما ہوتا
ہے۔ تصور کا تحقق ایسا تحقق ہوتا ہے جس میں کلی ایک ایسا مجموعہ ہوتا ہے جو خود اپنی طرف
لوٹتا ہے جس نے رابطہ کو محو کر کے اس کو ذاتی وحدت سے مستصف کر دیا ہے۔ تصور
کا یہ تحقق معروض ہوتا ہے (منطق میگل مترجمہ ویلیس فصل ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵

شیوہ یا مہی شورہ آگہ

شیخ: مذہب شاکتہ مذہب سے اس قدر قریبی تعلق رکھتے ہیں کہ ایک
 نئی کتابوں اور مسائل کو دوسرے سے مستند مانتے ہیں اور ان سے اقتباس

کرتے ہیں۔ شیوہ مذہب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں شیوہ کو سب سے بڑی ذات مانتے ہیں خصوصاً ان مذاہب کے بعد کی حالتوں میں تو شکتی کائنات کا ناقابل اعتنا جزو ہو جاتی ہے۔ آگہ مذاہب کی مخصوص توحید اس خیال کا باعث ہوگی کہ شیوہ کو کائنات کی علت غائی سمجھا جائے۔ لیکن شیوہ مذہب کے اس مسئلے کے متعلق کہ اعلیٰ اثر کس حد تک شیوہ کے ارادے پر مبنی ہوتا ہے اور کس حد تک انسانوں کے افعال سے متعلق ہوتا ہے تین فرقے ہو جاتے ہیں :-

ان فرقوں کے نام حسب ذیل ہیں :-
 (۱) گجرات کا کنگلی شہ پاشوپتہ فرقہ جو ذات اعلیٰ کو پاشوپتی کہنے کو ترجیح دیتا ہے (جس کے لغوی معنی آقا ؐ بہائم و انعام کے ہیں)۔
 (۲) جنوبی ہند کا شیوہ سداہنتہ جس کا شاکتہ سے بہت ہی قریبی تعلق ہے۔

(۳) کشمیر کا پریتیہ بہینہ فرقہ۔ اس فرقے کو پریتیہ بہینہ اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کو عالم و معلوم دونوں میں پریتیہ بہینہ (تسلیم) کرنا نجات کا باعث ہوتا ہے۔

شیوہ اور کرم کے اعلیٰ اثر کے متعلق پاشوپتہ فرقہ والے یہ کہتے ہیں کہ شیوہ افراد کے افعال (کرم) سے علیحدہ علت ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہ افعال کا اثر افراد کی قوت عمل (کریا شکتی) پر مبنی ہوتا ہے جو مبدوء کے ارادہ کی بنا پر بلا کسی رکاوٹ کے عمل میں آتے ہیں۔ سرودہ درشن سنگرہ باب ۴، سدھانتہ فرقے والے شیوہ کو فاعل کل مانتے ہیں لیکن وقوع افعال میں انفرادی عمل کو دخل دیتے ہیں دونوں (کی تکمیل) کا (یعنی خیر و شر کے) انفرادی افعال پر مبنی ہونا اس کی آزادی کے اسی طرح منافی نہیں ہے جس طرح سے کہ بادشاہ کا اپنے شہر کی حفاظت کے لئے اپنے لشکر کا پابند ہونا اس کی شاہانہ قوت کے منافی نہیں۔ جس طرح سے وہ شخص جس کے ہاتھ میں مقناطیس ہوتا ہے جذبہ ہر چاہتا ہے سوئی کو حرکت دیتا ہے اسی طرح سے مبدوء حقیقی مستحقین کو اعمال کا

پھل دیتا ہے یہ سیوا جنانہ بھاشم کے ایک مضمون کا خلاصہ ہے جسے جو میکندریو کے تامل کے سوتروں شیوہ نن بلووم کی شرح میں اٹھارہویں صدی میں لکھا ہے اور اصل کتاب تیرہویں صدی سے بھی پہلے کی ہے۔ پر تہہ ہجنا فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ یہی شورہ کائنات کو محض خواہش کی قوت کے زور سے پیدا کر دیتا ہے کیونکہ اس کی قوت رحمت و آزادی میں کوئی مزاحم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہی شورہ کے علاوہ اور کسی کو فاعل نہیں مانتے کہ

لفظ آناز کے اس فرق کی بدولت آگے چل کر ان تین مابعد الطبیعیاتی اصول میں جزو سے کائنات بنی ہے بہت فرق واقع ہو جاتا ہے۔

(۱) پاشوپت فرقہ

اس مذہب کے پیرو اصول ٹکائے کو علت معلول اور نقص کہتے ہیں سرودہ درس سنگرہ اس مذہب کے پہلے سوتر کی شرح کو نقل کر کے کہتا ہے اب ہم پاشوپتی کے پاشوپت یوگ کی شرح کرتے ہیں۔ پاشوکے معنی معلول کے ہیں کیونکہ یہ کسی خارجی شے پر مبنی ہوتا ہے۔ پتی کے معنی علت (کارنہ) کے ہیں جو مبدود ہے۔ کیونکہ وہ دنیا کا سبب اور حاکم ہے۔ علت معلول (یعنی دنیا) کی پیدا نشی ہلاکت اور بقا کا باعث ہے۔ اختلافات کیفیت و عمل کی بنا پر اس کی برہمتی سادہ و غیرہ میں تقسیم کی جاتی ہے۔ اس کی جناب غیر محدود علم قوت اور ابدی جاہ و جلال پر مشتمل ہے کیونکہ وہ پہلی ذات ہے اس کی قوت ماضی نہیں ہے معلول (دکریا) کی تین اقسام ہیں وویا (حسن) کلا (غیر ذی حیات) پاشو (ذی حیات) وویا پاشو کی خصوصیت ہے۔ یہ دو قسم کا ہوتا ہے یا تو علم (بودہ) کی نوعیت کا یا لاعلمی (ابودہ) کی نوعیت کا۔ علم کی پچیس ہیں یا تو اس کا عمل امتیازی ہوتا ہے (ویک) یا غیر امتیازی ہوتا ہے (ادیو یک)۔ امتیازی عمل جو شہاد پر مبنی ہوتا ہے اس کو چتہ کہتے ہیں چتہ جب خارجی اشیا کے نور سے منور ہوتی ہے تو اس سے ذی حیات اشیا کا وجود کرتے ہیں خواہ تو وہ اشیا میز ہوں

یا غیر ممیز۔ لاعلمی بھی کبھی پاشو کے معروض کی خصوصیت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی بے حس (کلا) کو ذمی حیات پر مبنی ہوتا ہے لیکن غیر شاعر ہوتا ہے یہ بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ اول وہ جس کو معلول کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جس کو علت کہتے ہیں وہ دس قسم کی ہوتی ہے۔ ان میں پانچ تو توحہ ہیں پرستوی (زمین) وغیرہ اور پانچ اوصاف ہیں رنگ، وغیرہ جس کو علت کہتے ہیں اس کی بارہ قسمیں ہیں پانچ نو آلاست و قوف۔ ہیں پانچ آلاست عمل ہیں۔ انتھکرنہ بدھی اہم کارہ اور ترس کا کام تو یقین و قوف و خواہش ہے۔ پاشو مفید ہوتا ہے۔ یہ بھی دو قسم کا ہوتا ہے ظاہر (سجند) اور غیر ظاہر ان میں ظاہر وہ ہوتے ہیں جن کا تعلق اجسام و اعضاء سے ہوتا ہے۔ غیر ظاہر ان سے خالی ہوتے ہیں۔ کلا (نقص) ایک حالت بد ہے جو روح پر طاری ہو جاتی ہے۔ یہ پانچ قسم کی ہوتی ہے غلط تعقل وغیرہ ہر مذہب کہتا ہے کہ غلط تعقل فریضہ سے انحراف، انکا و، پنج، (درستہ سے بھٹکنا یہ پانچ قید کی جڑ ہیں ان سے اس مذہب میں خاص طور پر احتراز کیا جاتا ہے (ایضاً باب) پاشو پتی سوتر کے علاوہ مادھوا اس مذہب کے مستند مصنفین میں سے ہر دہمتہ چارہ نگویشا مصنف پنج ارتھ بھاشہ و پیکہ اور آدرشہ سے اقتباسات کرتا ہے جن کے متعلق دنیا کو اس وقت کچھ معلوم نہیں ہے ۶

(۲) شیوہ سدھانتہ

اس فرقے کے مسائل اور مذہبی اعمال کا حال ۲۸ شیوہ آگموں اور چند رسالوں میں جو کہ شیوہ فلسفے کے متعلق ہیں درج ہے۔ علاوہ برہمنیل کنٹہ کا ابھک بھاشیہ دیدانتہ کے سوتروں پر ہے جو شیوہ کے اصول پر لکھی گئی ہے اور جس کو عموماً شیوہ ڈشٹادویتہ کہتے ہیں۔ اور تامل زبان کی لائنداد کتابیں ہیں جو گذشتہ پندرہ سو سال سے تصنیف ہوتی چلی آرہی ہیں لیکن یہ کتابیں فلسفے کی حیثیت سے تو اتنی دلچسپ نہیں ہیں جتنی کہ ادب کی حیثیت سے ہیں۔ شیوہ کا مذہب ایک زندہ نظام ہے جو زمانہ حال میں تامل قوم کی بڑی تعداد کے قلب پر حکومت کر رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شیوہ و ستاکھے

تمام مذہب میں یہ سبب سے زیادہ عمدہ با اثر اور حقیقی اعتبار سے قیمتی چیز ہے کہ

اس مذہب کی رو سے اصول نشا کی جو نوعیت ہے۔ اور جو ملائق اچھے مابین ہیں اس کا حال مری جیہ را آگہ میں درج ہے جو کامیکا یعنی پہلی شیوا آگہ کا جننا پا دا (دوہ فصل جس میں علم سے بحث ہوتی ہے)۔

شیو کوئی ابتدا نہیں رکھتا۔ وہ عیوب (طلہ) سے برمی ہے۔ وہ تمام چیزوں کا عامل ہے وہ ہر شے کو جانتا ہے۔ وہ انفرادی روح سے (جس کو یہاں اس کے محدود ہونے کی بنا پر انو کہا گیا ہے) ان بندوں کے جال کو دور کرتا ہے، جو اس کی فطرت کو تاریک اور دھندلا کرتا ہے، (مری جیہ را آگہ دوئم) پس شیوہ کے کل استدلال کا خلاصہ اس ایک سوتر کے اندر موجود ہے (ایضاً دوئم۔ ۲) دنیا کی پیدائش اس کی بقا اس کی ہلاکت۔ انفرادی ارواح کو تاریکی میں ڈالنا اور نجات دینا پانچ افعال ہیں جن کو ان کے باعث اور نتیجے کے اعتبار سے اس کے سمجھنا چاہئے۔ خالق کائنات کو موجود بالذات ہونا چاہئے ورنہ تو غیر متناہی طور پر ترقی معکوس ہوگی اور مکشہ کی کوئی علت خالی نہ قرار پاسکے گی شعور کا اصل فریضہ دیکھنے کا نحل ہے چینیئم درک کر ہی پیر رویم اور یہ آتما میں ہر وقت اور ہر جہت میں ہوتا ہے کیونکہ سفتے ہیں کہ ناجی میں یہ فعل بلکہ کمال موجود ہوتا ہے

۱۔ یہ اور چند اور شیوہ آگہ نال حواشی کے ساتھ در اس میں چھپ چکی ہیں مری جیہ را کا سہی تنقید و ترجمہ ہو رہا ہے میٹر نارائن سوامی آڑ نے اس کا ترجمہ کیا ہے اور اصول نے اپنی عنایت سے اس کے پہلے نو ابواب کے پروف مجر کو استفادہ کے لئے دئے تھے۔

۲۔ عجیب و غریب بات یہ ہے کہ شیوہ عظیم اشلوک کو سوتر کہتے ہیں ایشور پریتہ پہنا سوتر در اصل اشلوکوں اور سوتروں کا مرکب ہیں۔

۳۔ شکتی سوتروں میں افعال خمسہ شکتی سے منسوب کئے جاتے ہیں اور ان کو اہیاس (روشنی رکتی) دانگھنی و مرششہ (جانی) بجا و سہا نہ (نغمہ پاشی) اور ولاپختہ (دائم) کہا گیا ہے۔

اگرچہ یہ موجود ہے لیکن یہ اپنے آپ کو موجود (غیر ناجی میں) ظاہر نہیں کرتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یہ نظروں سے اوجھل ہے اور یہ ایسی ذات (پتی یا خدا) کا تابع ہے جس کی قوتیں معنی نہیں بنائیں گے کہ اس کی نجات ہو جاتی ہے بندوں کا جال پاشا جالم بحیثیت مجموعی چار قسم کا ہوتا ہے ایک تو غلاف یا پردے کی قسم کا دوسرے خدا کی امرخی تیسرے کرم چوتھے مایہ کے کھیل ان کے ناموں سے ان کی نوعیت ظاہر ہے (مرجنیدرا آگمہ ۱۰۳-۱۰۴) اس آگمہ کے تیسرے باب میں پائلیک شالم یعنی خصوصیات معبود کی بحث ہے چونکہ جسم اور دیگر اشیاء سے مصنوعات کے خصوصیات ثابت ہیں اس لئے ہم کو لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ ان کے لئے ایسے صانع کا ہونا ضروری ہے جو ان سے مختلف ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا کیونکہ اس کی ذات قید زمان سے بری ہے وہ ایک مقام پر محدود نہیں ہے کیونکہ وہ ہر شے پر چھایا ہوا اور محیط ہے اس میں ابتدریج اور ایک وقت میں پیدا کرنے کی قوت ہے۔ کیونکہ پیدائش بتدریج اور معاً دونوں طرح پر ہوتی ہے اس کے پاس ایک آگمہ (کرن) بھی ہے کیونکہ ہم کسی فعل کو بغیر آلات کے انجام پاتا ہوا نہیں دیکھتے۔ اس آگمہ کا معنی خیال نہ کرنا چاہئے کیونکہ کام تو ابد الابد سے ہوتا چلا آتا ہے۔ یہ آگمہ شکتی ہے۔ شکتی غیر شاعر نہیں بلکہ ایک اذی شعور وجود ہے جس طرح اشیاء لا تعداد ہیں اسی طرح سے وہ گویا ایک ہے لیکن اشیاء کی طرح سے اپنے وقوف و عمل دونوں میں لا تعداد ہے۔ عمل (پیدائش وغیرہ) تخم بقا پیدائش وغیرہ (کرم) یا پراکرتی سے یا انفرادی روح (انو) سے (عالم وجود میں نہیں آتا) اب صرف یہ نظریہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ معبود اعظم و حاکم الہامین کا فعل ہے۔ وہ شیوہ (اینا سوئم ۱-۵) فعل ہمیشہ مجسم فاعل سے ظہور میں آتا ہے۔ دنیا میں ہم افعال صرف انھیں چیزوں سے ظاہر ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں جن کے اجسام ہوتے ہیں۔ پس وہ بھی ہمارے ہی مثل ہے۔ لیکن معبود کا جسم ہمارے جیسا نہیں ہے۔ یہ شکتی کا ہے اس سے مس نہیں ہو سکتے یہ جسم پانچ فکتروں کا

بنا ہوا ہے اور اس کے پانچ افعال کے تابع ہے۔ (ایضاً سوسم ۸) وہ ہر شے کو جانتا ہے کیونکہ وہ ہر شے کا خالق ہی ہے۔ اور کیونکہ یہ بھی بالکل مسلمہ ہے کہ جب کوئی شخص کوئی کام کرتا ہے تو اس کو اس کے وسائل اس کے اجزائے ترکیبی اور نتائج معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا علم کسی پردہ میں مستور نہیں ہے اس لئے اس کو اپنے ظاہر کرنے کے لئے کسی امداد کی ضرورت نہیں اس میں شکوک نہیں ہوتے اور نہ کبھی خطا کرتا ہے (ایضاً پنجم ۱۲-۱۳) شکر کا علم اور اک انتاج یا استناد پر مبنی نہیں ہے۔ یہ ہمیشہ خالص چمکتا ہے اور ہمیشہ ہر شے میں ہوتا ہے۔

دوسرا اصول یا شے ہے۔ اس کے لغوی معنی جو پائے کے ہیں اس سے اصطلاحی معنی اس شے کے ہوئے جو موضوع کے قبضے میں پتی کی طرف سے ہوتی ہے زمین اور باقی چیزیں معلول ہیں اور معبود علت ہے۔ ان سے ان کے مانع کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا نہ ان سے خود ان کو کوئی فائدہ ہوتا ہے کیونکہ یہ خود بے حس ہوتی ہیں۔ نہ وہ بنا کسی غرض کے پیدا کی گئی ہیں کیونکہ یہ تو ان کے صانع کی شان کے منافی ہوگا اب صرف یہ نظریہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ کسی تیسرے کے استعمال کے لئے ہیں جو ان دونوں سے مختلف ہے اور یہ کشتیرجنہ ہے۔ یا شے جس کے لئے زمین اور دیگر اشیاء کا وجود ہے کہ وہ جسم نہیں ہے کیونکہ جسم غیر شاعر ہوتا ہے پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خود یہ کسی اور کے استعمال کے لئے نہیں ہوگا جسم یا شعور وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ معروض و قوت ہوتا ہے اور اس میں تغیرات ہو سکتے ہیں اس قسم کی چیزیں جیسے کہ کپڑا ہے جو معروض و قوت ہوتی ہیں اور جن کی حالتوں میں تغیر ہو سکتا ہے۔ وہ بے حس ہوتی ہیں۔ اگر یوں کہیں کہ جسم ذی شعور ہے کیونکہ جب تک جسم کا وجود رہتا ہے شعور کا وجود رہتا ہے (اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں) چونکہ لاش میں کوئی شعور نہیں ہوتا اس لئے جسم بے شعور ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ شعور کی نوعیت میں تمام وہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں جو جسم میں ہوتے ہیں تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر ایسا ہے تو حافظہ مسلسل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس بات کو ہر شخص جانتا ہے کہ حافظہ مسلسل ہوتا ہے اس لئے وہ ذات جو یاد رکھتی ہے جسم سے علیحدہ ہوتی ہے۔

وہ مکان میں مقید نہیں ہوتی نہ عارضی اور لمبی ہوتی ہے نہ ایک ہوتی ہے اور نہ بے شعور ہوتی ہے نہ غیر فاعل ہوتی ہے بلکہ ممیز شعور کی مالک ہوتی ہے۔ کیونکہ کہتے ہیں کہ پاشہ کی ہلاکت کے بعد یہ شیو ہو جاتی ہے (مریچندرا اگم ششم ۱۔) پاشو خود اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی اور ہر جگہ موجود رہنے والی چت شگتی کا مسکن ہوتا ہے (ایضاً، ۵۔)۔

تیسرا اصول پاشہ بڑی یا قید ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے (۱) آؤڈیہ یعنی جہل یا لاعلمی۔ (۲) کرما۔ (۳) مایہ۔ آؤڈیہ کا دوسرا نام آؤڈہ بھی ہے یہیں اس بناء پر پیدا ہو جاتا ہے کہ آتما یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ میں محض آؤ (مالاتی) ہوں اور یہ محدود ہونے کی علامت ہے۔ آتما جو کہ خالص شعور اور آزاد ہے وہ اپنے آپ کو محدود یعنی اپنے جسم کی پابند اور محدود علم و قوت والا خیال کرتی ہے چنانچہ کشمیہ راجہ اپنی شیو سوتر کی شرح میں وضاحت کرتا ہے ”غیر محدود شعور ہو کر یہ اپنے آپ کو محدود خیال کرتی ہے“ آزاد ہو کر یہ اپنے آپ کو کالبد خاکی کا اسیر سمجھتی ہے“ پس آؤڈہ دو قسم کا ہوتا ہے (۱) ایک اس امر کی لاعلمی کہ آتما شعور ہے (۲) جسم کو آتما سمجھنا ان میں سے پہلے مغالطہ کو انبیاتی کہتے ہیں اور دوسرے مغالطہ کو انیاتہ انبیاتی ایک عدم و قوت ہے اور دوسرا قوت غلط ہے۔ اس پاشہ کو ایک نقاب سے تشبیہ دی جاتی ہے جو روح پر پڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس کے مختلف نام ہیں۔ پشونوہ قید پشونوہ ہمارہ پشونوہ کے گرد کا غبار، مرتیو، موت، مریجا، غشی، مالہ، نقص، انجنا، نہ، روغن، اورتی، غلاف، رنج، بیماری، گلائی، کمزوری، لاپ، شر، مولا، جڑ، کشیہ، زوال وغیرہ یہ تمام بنی نوع میں یکساں ہوتی ہیں جیسے ابتدا گہری اور گہنی، عظیم الشان، اس میں بہت سی قوتیں (شکلیاں) ہوتی ہیں۔ یہ ہر روح کے اندر ہوتی ہے اور جب اس کی عمر پوری ہوتی ہے اسی وقت یہ بھی ہلاک ہوتی ہے (مریچندرا اگم ہفتم ۶۔ ۸) رحیم و کریم ہمیشہ ہی شکستہ جس کے رحم و کرم میں کسی طرح کمی نہیں وہ بھی پاشوں میں شامل ہے کیونکہ یہ ان کے ساتھ اگلہ کام کرتے ہیں (ایضاً دویم) معبود اپنی باتوں تو توں کو صرف پاشوں کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے اس لئے یہ آؤڈیہ کے تحولات پر نااہل

انفرادی روح کی آزادی کو عالم وجود میں لانے کے لئے معبود برتر مول کو نشو و نما دیتا ہے۔ اس طرح پیدائش ہلاکت و تباہی کی قوتوں کا آغاز ہوتا ہے۔ پھر شکستہ نشو و نما پا کر اس شخص میں انوگرہ یعنی قوت و عا میں منتقل ہو جاتی ہے۔ جس سے ملہ کی قوتیں دور ہو جاتی ہیں اور وہ نجات پا چکتا ہے۔ معبود ملوں کی ان کے تمام تحولات و تغیرات کے دور میں امداد کرتا رہتا ہے کیونکہ اس سے اس کو پاشو کی فلاح مقصود ہوتی ہے، جن کا مدار اس کی رحمت پر ہوتا ہے (ایضاً ہنم ۱۱-۲۲) دوسرے پاشہ ملہ کرم کا حال باب ہنم ۱۱-۲۲ میں مذکور ہے۔ یہ پاشو روح اور بے شعور جسم کے اتصال کا باعث ہے۔ یہ مقامی ہوتا ہے۔ (یعنی ہر جگہ موجود نہیں ہوتا) یہ کثیر التعداد ہوتا ہے یہ عارضی ہوتا ہے۔ یہ افراد کے ساتھ ربط رکھتا ہے اور ان کے دم کے ساتھ ہوتا ہے یہ ولادتوں کے ساتھ مسلسل رہتا ہے۔ یہ پہلے ملہ کا مدد و معاون ہوتا ہے اس کو کرم کہتے ہیں کیونکہ بنی نوع انسان اور ادھر شستہ یعنی غیر محسوس کی فعلیت سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ یہ لطیف ہے یہ جسم کو پیدا کرنے والا اور اس کو قائم اور باقی رکھنے والا ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے ایک تو جسم سے پیدا ہوتا ہے دوسرا زبان سے اور تیسرا ذہن سے) یہ اپنی حقیقت۔ وغیرہ حقیقت صدق و کذب کے اعتبار سے اچھا یا بُرا دھرم اور ادھرم ہوتا ہے۔ یہ کائنات کی بنید کی حالت میں بچتا ہوتا ہے اور رلیہ کے زمانے میں مایہ میں مل جاتا ہے لیکن بغیر اسکے کہ اس کا تجربہ ہو یہ ہلاکت کبھی نہیں ہوتا (ایضاً ہنم ۱-۵)

ملوں میں تیسری مایہ ہے۔ اس کو بیدہ یا فرق بھی کہتے ہیں یونی (شیو) برتر (۳-۱) یعنی رحم عالم ہے۔ (مریچندر الگہ نم-۱) وہ گرہ ہے جس سے آتما حالت جہالت میں پابند و مقید رہتی ہے۔ یہ منفرد ہے نکتہ کا باعث ہے کائنات کا تخم ہے اس میں بہت سی قوتیں ہوتی ہیں یہ اس وقت تک انسان کی مزاحمت کرتی ہے جب تک کہ اس کے معاون (کرم) کی قوت ختم نہیں ہو جاتی۔ یہ ہر جگہ موجود اور لافانی ہے جس کی بناء پر نوعیت کائنات سے ہم ایک خالق کے وجود کا استنباط کرتے ہیں اس سے یہ لازم آتا ہے

کہ اس کا کوئی مادی سبب بھی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بغیر سوت کے کپڑا نہیں بنتا۔ یہ غیر شاعر ہے کیونکہ اس کے نتائج بے شعور ہوتے ہیں (ایضاً نمبر ۲۰)۔
پوشکارہ آگہ شیوہ مذہب کے حسب ذیل کلیات (پدارتھ) بیان کرتا ہے۔

(۱) پتی (۲) کنڈلینی (۳) مایہ (۴) پوشو (۵) پاشہ (۶) علل (کارکہ)
مختصراً یہ ہے کہ شیوہ تنزہ میں چھ کلیات ہیں اس کلیہ کو پتی کہتے ہیں جس کا فرض منصبی ہلاکت لذت اور حکومت ہوتا ہے یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے غیر متغیر ہوتا ہے اور اس میں قوتیں (شکتیاں) ہوتی ہیں کنڈلینی (جس کو سدھا مایہ خالص مایہ بھی کہتے ہیں) جس سے پتی ہلاکت وغیرہ کو بطور فریضہ کے پاتا ہے اس سے راستی اور خلوص کا راستہ پیدا ہوتا ہے اور وہ ایسی شکل ہے جہاں کہ شبہو (شیو) ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ مایہ (اشدہ یعنی غیر خالص) وہ ہے جس سے اجسام و آلات عالم وجود میں آتے ہیں جن سے کہ پھر تجربات اور اشیاء کا امکان ہوتا ہے۔ اس کا تعلق انسان کے کرم سے ہے۔ پاشو کی خصوصیت ممیزہ و ثلوث و عمل ہے اس میں سختی سے رکاوٹ واقع ہوتی ہے اور یہ سہ گونہ ہے۔ پاشوئیں کلیہ یعنی پاشہ کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ کالا سے لیکر زمین تک یہ اصولوں (تتوول) کا مجموعہ ہے۔ اسے بلند پایہ رشیو چھٹا کلیہ تنزہوں کے اعلیٰ عمل کے اندر ہے جس کو واقفیت (وکشا) کہتے ہیں جس کا پھل سحر بہ آزادی اور (ہر شخص بطور شیو کے ہے) اظہار ہے۔

شدہ مایہ جس کو بالفاظ دیگر بندو (نقطہ) کہتے ہیں کنڈلینی (ہیچ درچ)
شیو شکتی (یعنی شیو کی قوت) یہ ایک کلیہ ہے جو شیو یعنی شعور خالص اور مادہ یعنی بے حس کے مابین واقع ہے۔ یہ آپا دھی یعنی شیو کے فرض ہلاکت وغیرہ کے ممیزہ ہونے کا باعث ہے جن کا اوپر ذکر آچکا ہے (ایضاً باب دوم۔ ۱)
وہ انتہا سے لیکر (جو شیو سے ایک درجہ نیچے ہے) ادنیٰ ذی روح تک تمام کی قید کا باعث ہے اور اسی طرح سے ان کی رہائی کا بھی۔ لیکن دنیا کی علت مادی نہیں ہے کیونکہ وہ شیو کی طرح سے چیت اینا یعنی باشعور وجود ہے اور

ماوے کی طرح اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا (ایضاً دوئم ۲-۴) وہ ابدی آواز ہے وہ الفاظ و تعقلات کے مابین لطیف کڑی ہے (ایضاً دوئم - ۶) یہ ابدی آواز تین حصوں میں منقسم ہے جن کو دیکھری مدہیمہ یا پشانتی سکشنا کہتے ہیں دیکھری وہ شے ہے جو حلق میں آواز بن جاتی ہے جس کو کان سنا ہے اور دیکھری حروف کی شکل اختیار کرتی ہے۔ مدہیمہ، اشیاء کی صورت ہے جن کا قتل اس کے کہ آواز سے ارتباط ہو ذہن کو فہم ہوتا ہے۔ پشانتی اسی طرح ایک غیر ممیز صورت ہوتی جس طرح سے کہ انڈے میں زروی سکشنا خالص خفاء ہوتی ہے (ایضاً باب دوئم ۱۹-۲۴) ان کو واک (لفوی معنی آواز کے ہیں) کی اشکال اربعہ کہتے ہیں۔ ان میں ایک تو خارجی ہے اور باقی ذہنی ہیں یہ تمام پاشو کے شعور کی حالتیں ہیں۔ (ایضاً دوئم ۲۵-۲۶) انفرادی ارواح انھیں اذات کی اشکال میں سے کسی شکل کو اپنے لئے انتخاب کر لیتی ہیں۔ اور اس طرح سے وہ تین طہ (نقص) پیدا ہوتے ہیں جن سے وقوف و عمل میں خرابی واقع ہوتی ہے (ایضاً دوئم ۲۸-۲۹) کشمہ راجہ ان تین بندوں کو تین وقوف کہتا ہے مثلاً میں ”محدود ہوں“ میں دہلایا موٹا ہوں ”میں قربانی کرتا ہوں“ وغیرہ یہ تینوں جملے آئوہ مایہ کرم طہ کی مثالیں ہیں جسم کے ساتھ محدود و عین ہونے اور اسکے ساتھ عمل کرنے کے یہ اسی وقوف ذہن میں یا لفظوں کی صورت (دیکھری) میں ہوتے ہیں یا تشاللات (مدہیمہ) کی صورت میں ہوتے ہیں یا شعور کی ایسی مبہم حالتوں میں ہوتے ہیں جو ہنوز ممیز ہو کر واضح مثال نہیں بنے پشانتی یا محض اس قسم کے محدود شعور کا امکان (سکشنا) واک (یعنی آواز کی اقسام اربعہ) انفرادی روح کے تمام مدارج پر نشان کرتا ہے۔ ان شکلیوں (دوبو یوں یعنی شیو کی قوتوں) کے نام جو ان پر صدارت کرتی ہیں اور وہ منتر جو ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ بھی اوکٹ کے ترکیبات ہوتے ہیں پس سدہ مایہ یعنی کائنات کی ماں اعلیٰ و ارفع یعنی ابدی آواز ہے۔ یہ مسئلہ ناوہ یعنی آواز خرمشی شیوہ اور شاکتہ مذاہب کی بنیاد ہے۔

پاشوتن قسم کے ہوتے ہیں (۱) سکلہ (۲) پرلیہ اکلہ (۳) وجنان اکلہ۔ اب ان کی خصوصیات کو ترتیب وار سنو۔ سکلہ وہ ہوتے ہیں جن کی ذوق و عمل کی قوتیں (انہ) ملے سے مقید و مغلول ہوتی ہیں۔ یہ (بالا ملہ کے ساتھ) کلہ اور دوسرے قوتوں سے مرتبط ہیں کیونکہ (محدود انسانی قوتوں کا) ارتقا اور تجربہ (ذلت و الم کے لئے) کرم (ملہ) کے ساتھ وابستہ ہے۔ پرلیہ کلہ وہ ہے جس (مذکورہ بالا کی طرح اسے) کی اعلیٰ اور ذوقی قوتوں میں رکاوٹ ہوتی ہے لیکن یہ سکلہ وغیرہ کے اس سے بچ جاتا ہے کیونکہ اس کو کرم کا تجربہ ہو چکا ہے اگرچہ ممکن ہے کہ یہ پھر اس کے اثر میں آجائے (ایضاً باب چہارم ۲-۲۵) پرلیہ سکلہ وہ ہے جو پرلیہ کے دوران میں کرم ملہ سے بری اور کلہ وغیرہ اسے علیحدہ ہوتا ہے۔ متثرہ میں اس شخص کو وجنان اکیولا کہتے ہیں جس کے ذوق و عمل میں (انہ) ملہ اس طرح سے سدراہ ہوتے ہیں کہ ان کا وجود ہی نہیں ہوتا (ایضاً چہارم ۵-۶) پس ان تینوں جماعتوں میں ہر ایک یا تو ایک ملہ کے زیر اثر ہوتی ہے یا دو کے یا تینوں کے ان کے راستہ کو شداد ہو یا یک راستہ (مشیراد ہو) مخلوط راستہ (اور اشداد ہو) یا پاک راستہ (کہتے ہیں سکشا واک کا تعلق شداد ہو سے ہے۔ اس سے کثیف مشیراد ہو سے تعلق رکھتا ہے اس سے بھی کثیف (ویکیری) اشداد ہو سے (ایضاً دہم ۳) مسئلہ واک صحیح معنی شاکتہ مذہب کا مسئلہ ہے لیکن شیوہ اور شاکتہ مذاہب بہت سے امور میں متفق ہیں اور اس حد تک متفق ہیں کہ بعض اوقات تو اس میں باہم امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

شیوہ مذہب میں بعد میں ایک نیا فرقہ پیدا ہوا اور یہ مذہب سنگائیت یا جاگمہا ہے جس کا بانی بسوہ تھا جو بارہویں صدی کے وسط میں کالاچوری میں پادشاہ بجالا کے عہد میں گزرا ہے۔ اس کو سب سے بڑا اختلاف برہمنوں کے تفوق و اقتدار سے تھا چنانچہ اس نے ذات پات کے امتیاز کو اوٹھا دیا حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خود بسوہ برہمن تھا۔ اس کا خلیفہ پیتہ بسوہ اس کا بھانجا یعنی اس کی کنواری بہن ناگما بیکا کا بیٹا تھا۔ بدہ کے بعد سے اور مصلح جس طرح کہ زبان ملکی میں شلقین کرتے آئے ہیں بسوہ نے بھی زبان ملکی میں

کی شری کرہ نے ویدانتہ کے سوتروں پر لنگائیت یا ویرشیوہ کے اصول کے مطابق بھاشیہ لکھ کر اس تحریک کو باقاعدہ و مذہبی جامہ پہنا دیا، اس کا اصل استدلال مندرجہ ذیل اقتباس سے معلوم ہو جائے گا۔

”برہما کبھی نرویی شمشہ یعنی اوصاف سے معرا نہیں ہوتا۔ وہ ہمیشہ مجسم و غیر مجسم ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔“

کہتے ہیں کہ (صرف) خلق عالم سے پہلے وہ ایک تھا۔ وید کے قدیم معلم، رنوکا، واروکا، سنگھاکرنہ، گوکرنہ، رینواسدھیا، مرو تو سدھانے یہ تعلیم دی ہے کہ برہما کے متعلق ویدوں میں جو ادویہ عبارتیں ہیں وہ خلق عالم سے پہلے کے متعلق ہیں کیونکہ اس وقت عالم ظاہر و عالم غیر ظاہر موجود نہ تھا۔۔۔۔۔۔ یہ دعویٰ کہ ہر قسم کا علم ذات واحد کے علم سے ماخوذ ہے جیسا کہ زمین (جہاوند گیا۔ ششم۔ ۱۔ ۲) کی امثال سے ظاہر ہوتا ہے، دراصل علت و معلول کی بحیثیت پر مبنی ہے اگر پرکرتی یعنی مادہ عالم خلق عالم سے پہلے موجود تھا تو سمجھ و حدت کیسے ہو سکتی تھی؟ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ پرکرتی ایشر کی محض شکتی ہے اس لئے یہ اس سے مختلف نہیں ہو سکتی جس طرح کہ مقناطیس کی لوہے کے کھینچنے کی قوت یا آگ کے جلانے کی قوت مقناطیس اور آگ سے علیحدہ نہیں ہوتی۔ اس لئے جو لوگ مکشہ کے خواہشمند ہیں وہ عالم فریب ہونے کے نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس فرقے کے معتقدات کو تفصیلاً بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ محض معاشرتی اصلاح کی تحریک تھی جس کو معقول و مذہبی بنانے کے لئے فلسفے کا بھی رنگ دیدیا گیا تھا۔

برہمنوں نے حسب معمول اس تحریک کی قوت کو بھی اس گروہ میں ذات پات کے امتیاز کو از سر نو رواج دیکر فنا کر دیا۔ اس طرح سے گو لنگائیت اصلاح کا آقا بدھ کی اصلاح کی طرح سے ذات کے مٹانے کے لئے ہوا تھا لیکن اب لنگائیت برہمن اور شودر وغیرہ موجود ہیں۔ موجودہ زمانے کے لنگائیوں کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ یہ شنو سے سخت متنفر ہیں اور چاندی کی ڈبیاں ایک لنگ ہمیشہ اپنے پاس رکھتے ہیں۔ شیو کی تانچ و شنو بھی نسبت زیادہ تاریک ہے۔ لنگ وید میں اس کا

ذکر تک نہیں ہے بلکہ رورا کا نام آتا ہے کبھی خدا کی حیثیت سے اور کبھی متعدد معبودوں کی اور مرتبوں کو اور ا کے بیٹے بنایا جاتا ہے۔ اور ویدوں میں رورا رقتہ رقتہ سب سے اعلیٰ مرتبہ حاصل کر لیتا ہے۔ مگر راماں اور مہا بھارت کی تصنیف کے زمانے میں شیو یا مہادیو کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں تری مورتی کا (تثلیث) کا آخری رگن بن جاتا ہے۔ شیو کی لنگی نوعیت اور اس کے یہودہ ماحول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان کے قدیم باشندوں کا معبود ہوگا۔ آریں حلہ اور انہیں میں رہنے سہنے لگے۔ اور بعد میں ان کے معبود کو بھی اپنے معبودوں میں جگہ دینی پڑی۔ وید میں جسم اسفل کی پرستش کا جہاں کہیں ذکر ہے تو ششنا دیو کے قابل نفرت لفظ سے ہے۔ جس کا استعمال آریوں کے دشمنوں پر ہوا ہے اب وہ یا تو شیاطین ہوں یا داسیو لیکن ان قدیم باشندوں کو بھی کافی بدلہ مل گیا۔ مہاشیہا (جو ایک نہایت عظیم الشان آلہ اتنازل کی نقل ہے) اس وقت ہندوں کی بہت بڑی تعداد کا معبود ہے۔ اس کی عبادت مندروں اور سر راہ دیولوں میں ہوتی ہے۔ اور اس کے عبادت گزار اس کو گلے میں پہنے رہتے ہیں اور محض خوش بختی کے خیال سے نہیں جیسا کہ اس زمانے میں روم میں رواج ہے بلکہ پرستش و عبادت کے خیال سے۔

پر تہ بھنارفہ

پر تہ بھنارفہ کشمیر میں آٹھویں صدی مسیحی میں عالم وجود میں آیا۔ اس کا بانی وسوگیت ہے جس نے شیو سوتروں کو تحقیق کر کے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ اور ان کی کلٹ کو تعلیم دی تھی شیو سوتروں کے علاوہ اس فرقہ کی مشہور تصانیف حسب ذیل ہیں اسپند کاریکہ جس کا مصنف واسوگیت یا کلٹ ہے غنو ورشی مصنفہ سوامند نامتھ (سنہ ۹۰۰ء) پر تہ بھنارفہ سوترا دیا کار کے بیٹے ایل کی تصنیف ہے (سنہ ۹۳۰ء) اسکے حواشی (ومریشینی) مصنف ہنوگیت (سنہ ۹۳۰ء تا ۹۵۰ء) یگشمہ راجہ کی پہلی تصنیف کے حواشی (سنہ ۱۲۰۰ء)

جو ہر جس نے سنسکرت کی کتابوں کی تلاش میں سیاحتیں کی ہیں غلطی سے کشمیر کی تصانیف فلسفہ کو دو مذہبوں میں تقسیم کرتا ہے (۱) واسوگپت کے اسپند سوتر (۲) سومانند ناتھ اور آپل کے برتیہ بھجنا سوتر اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اسپند تو قدیم تصانیف میں آتا ہے اور برتیہ بھجنا بعد کی تصانیف میں آتا ہے لیکن ان دونوں قسم کی کتابوں کی تعلیم میں اس قدر فرق نہیں ہے کہ ان کو دو علیحدہ علیحدہ مذہب قرار دیا جائے۔ اسپند کائنات کا اساسی اصول ہے۔ یعنی خود و ارتعاش جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے اور تمام اعمال کائنات میں مضمر ہوتا ہے اور برتیہ بھجنا اس مذہب کی تعلیم ہے، جو یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو شیو کا ہمیشہ عین خیال کرے اور اس کے علاوہ ہر شے کو جھوٹا سمجھے۔ قدیم مصنف اسپند پر گفتگو کرتے تھے اور تعلیم کو پوشیدہ رکھتے تھے لیکن بعد کے مصنفوں نے اس خیال سے کہ تعلیم فنا ہوتی جا رہی ہے۔ برتیہ بھجنا یعنی تعلیم پر زور دیا اور اسپند سے جس کے متعلق قدیم مصنف بہت کچھ گفتگو کر چکے تھے کچھ زیادہ بحث نہ کی، کشمیر کا فرقہ کل شیوہ آگموں اور ان کل لا تعداد کتابوں کو جو ان پر مبنی ہیں مستند مانتا ہے اور اسی طرح سے شیوہ سدھانتہ مذہب کے لوگ کشمیر کے مصنفوں کو مستند مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ برتیہ بھجنا ورنہ کائنات کی اس تحلیل کو جو گذشتہ فصل میں کلیات اور تفصیلات میں کی گئی ہے، کلیتہً تسلیم کرتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کا جس حد تک تعلق ہے ان دونوں کے مابین صرف یہ فرق ہے کہ برتیہ بھجنا والے (۱) اسپند یعنی آتما کے فاعلی رُخ پر زیادہ زور دیتے ہیں (۲) کائنات کے مادہ کو شیو سے علیحدہ بے حقیقت مانتے ہیں۔

شیو اسپند چیمنے کائنات کی واحد بنیاد ہے اس کی خصوصیت لاتناہی شعور ہے جو زمان و مکان کی قید سے بری اور غیر محدود آزادی (سوچ چہندہ) ہے۔ شعور کے ذیل میں کامل آزادی چیت اینہ ہے صرف آقائے اعظم پریم شیو میں موجود ہے (کہم راج شیو سوترہ مرسنی ۱-۱) اگرچہ اسپین غیر محدود خصوصیات (دہرم) ہیں مثلاً نغیہ توہ (ادبیت) ہر جگہ موجود ہونا کوئی صورت

نہ رکھنا وغیرہ مگر نیت تو اس کے علاوہ اور وجودوں میں بھی ملتا ہے۔ اس لئے آزادی جو اوروں میں نہیں ملتی اس کو نمایاں طور پر اسی کی خصوصیت کہا جاتا ہے (ایضاً) جس توتے سے یہ خارجی کائنات مجموعہ اعضاء اور جسم اور داخلی عضو (نس) جو غیر شاعر ہے لیکن ذی شعور موجودات کا بھیجیس بھڑتا ہے تخلیق بقا اور ہلاکت کے فرائض انجام دینا سیکھے ہیں اس توتہ کا نہایت غور سے مطالعہ کرنا چاہئے جس کی آزادی میں کبھی کوئی مزاحم نہیں ہوتا۔ (اسپند کاریکہ ۶-۷) چونکہ جیو (تجربہ کرنے والا یعنی فرد) اپنے کل تجربات کی ذات اور ان کا مبداء ہوتا ہے اس لئے معروض اس کے تجربہ میں اگر اس کے ساتھ عینیت حاصل کر لیتا ہے۔ پس لفظ اور شے کی تحقیق میں شیو کے علاوہ اور کسی کا وجود نہیں ہوتا۔ تجربہ کرنے والا ہمیشہ اور ہر جگہ تجربہ میں آنے والے کی جگہ پر بیٹھا ہوتا ہے (۲۸-۲۹)

وقوف ایک لاثانی فعل ہوتا ہے اس میں عالم و معلوم مل جاتے ہیں ان دونوں میں سے عالم کی حقیقت کے لئے تو کسی دلیل کے پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ کشمیرہ راجہ اس کی صحت کے تمام ثبوت شعور پر مبنی ہیں جو خود روشن ہے۔ دوسرا جزو معلوم ہے یہ صرف اس وقت وجود حقیقی کی شکل اختیار کرتا ہے جب عالم کو اسکا علم ہوتا ہے جتنا کہ یہ (جیو) وقوف نہ کریں تو پیارے معلوم کا وجود کیونکر ہو سکتا ہے۔ عالم و معلوم ایک توتہ ہیں (شو شمر وہ جس کا کشمیرہ راجہ اقتباس کرتا ہے) پس کائنات کی حقیقت صرف شیو ہے۔ چونکہ شعور جس پر کہ یقیناً عالم ظاہری قائم ہے جس سے کہ اس کا آغاز ہوتا ہے اپنی فطرت کے اعتبار سے آزاد ہے تو اس کو کسی ایک جگہ مقید نہیں کیا جاسکتا جب یہ جاگیر تھ وغیرہ (بیداری خواب نیند) کی ممیز حالتوں میں اپنے آپ کو ان کے مطابق کر دیتا ہے تو یہ اپنی حقیقی منزلت عالم سے کبھی پست نہیں ہوسکتا۔ یہ خیالات کو میں خوش ہوں میں متاسف ہوں میں خواہشمند ہوں خود کو ایسے مقام پر ظاہر کرتے ہیں جو اسپند سے مختلف ہوتا ہے جس میں لذت وغیرہ کی حالتیں قوی ہوتی ہیں جہاں نہ تو کوئی لذت ہے۔ نہ کوئی الم ہے نہ کوئی عالم ہے نہ معلوم نہ کسی قسم کی

بے شعوری ہوتی ہے، وہ صحیح معنی میں موجود ہوتا ہے (اسپند کاریک ۲-۵)۔
اس خیال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیو سے علیحدہ کائنات کی اصل
کی توجیہ کرنے کے لئے کسی دوسری حقیقت کی تلاش غیر ضروری ہے۔ کائنات
آلہ داخلی کے تجربے کا ایک پرتو ہے۔

اشیاء درحقیقت انسان کے اندر موجود ہوتی ہیں لیکن یہ ایسی معلوم
ہوتی ہیں گویا کہ باہر موجود ہیں۔ (الینور پرتیہ ہجناسوتر ۵-۱)۔ چیت (انسان)
کی شکل کا معبود خواہش کے اثر سے متاثر ہو کر کل اشیاء کو اس طرح سے چمکاتا
ہے کہ گویا خالص میں موجود ہیں، اگرچہ وہ یوگی کی طرح بے جسم ہوتی ہیں۔ (ایضاً
پنجم ۶)۔ وقوت (کاجزو، ادھیا و سا) ایک ایسا برتن ہے جو نام و شکل دونوں
سے ماوراء ہے، پریشا کی شکستہ آتما کے مانند ہے اور معرفیت (آدمتہ) سے
نہیں چمکتی۔ اس مابعد الطبیعیاتی استدلال کے ساتھ ادراک کا جو نظریہ مضمر ہے
اس پر نفسیات کے باب میں بحث کی جائیگی۔

دیگر مذاہب کی عامل و کار فرما شکستہ اس مذہب میں نسبتہ غیر ضروری
شے ہے۔ ”وہ ماترک کہ یعنی بنیاد علم ہے۔ (شیو سوتر ۱-۴) ماترک کہ ۱۔ ب
ت ہے جس کو کائنات کی ماں سمجھا جاتا ہے۔ وہ انسانی تجربات کو
الفاظ سے مرتبط کر دیتی ہے۔ جس سے وہ ان کو بیان کرتے ہیں اور اس کا
جسم فنتروں کا بنا ہوا ہے۔ تینوں شکستوں یعنی جنال کریمہ اچھا میں سے
پہلی دو براہ راست آتما سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس طرح اور کائنات کی
منزلت کم ہوتی ہے شیو سوتر (۱-۱۳) کہتا ہے کہ اچھا شکستہ آتما یعنی لڑکی
ہے۔ چنانچہ کشمہ راجہ اس یوگی کے متعلق کہتا ہے۔ جو سب سے
بلند مرتبہ پر پہنچ چکنا ہے کہ اس کی خواہش پر کوئی قابو نہیں پاسکتا اور
اس کی خواہش کی قوت کنواری آتما ہوتی ہے۔

پس اکثر امور میں پرتیہ ہجناسوتر کا مابعد الطبیعیاتی استدلال
شکر کے قریب قریب ہے چونکہ پرتیہ ہجناسوتر اپنے آپ کو شاکتہ اور شیوہ
آگلوں پر مبنی بتلاتا ہے اس لئے اس امر کا ایک قوی گمان ہوتا ہے کہ

شکر اور اس کا پرچار یہ گوڈہ یادہ نے بھی اپنا فلسفہ مذاہب آگہ سے حاصل کیا ہوگا۔ مشہور یہ چلا آتا ہے کہ یہ دونوں شاکتہ تھے اور ادویتہ کے مذہبوں میں شکتی کی رشتہ کے وقت صدارت وہ شخص کرتا ہے جو اپنے کو شکر کا خلیفہ بتاتا ہے گوڈہ یادہ گوڈہ گوڈہ کا اور شکر کو سندھیا لہری کا مصنف خیال کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں تنظیم شکتی کی تعریف میں ہیں۔ یہ سری وودیا یعنی شاکتہ کی مشہور تعلیم تھے، عامل تھے پس ممکن ہے کہ ادویتہ کی اصل بھی موجودہ زمانہ کے باقی ہندو فرقوں کی طرح سے شاکتہ آگوں ہی میں ملے۔ جب تک کہ آگوں اور ان کے متعلق جتنی کتابیں ہیں وہ باقاعدہ نقد و صحت کے ساتھ شائع نہ ہوں اور ان کے ترجمے نہ کئے جائیں اس وقت تک ہندو مذاہب کی گذشتہ دو ہزار سال کی تاریخ کھینی ناممکن ہے۔ بوہلر نے کشمیر کی روایت لکھی ہے، وہاں مشہور ہے شکر اور انہو گیت کا مناظرہ ہوا تھا اور اس میں شکر کو شکست ہوئی تھی حالانکہ انہو گیت شکر سے تین صدی بعد گذرا ہے ظاہر ہے مبہم روایتوں سے کوئی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔

وشنو آگہ

وشنو آگہ نقدا میں ۱۰۸ ہیں اور ان میں سے بہت ہی کم طبع ہوئی ہیں یہ بھگوتہ پنچہ راترہ اور ساتوتہ مذاہب کے جن کا مہا بھارت میں ذکر ہے (نشو و نما معلوم ہوئی ہیں۔ ابتداءً اقیاناز مذاہب ان منتروں پر مبنی تھا جو ہندو مذاہب کی مخصوص علامت تھے چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بھگوتہ نے بارہ حرفی منتر اختیار کیا اور پنچہ راترہ نے آٹھ حرفی (اوم ترانیا نا) موجودہ زمانہ بھگوتہ فرقہ کے پیرو تلنگانہ اور مرہٹواڑی میں خال خال نظر آتے ہیں جہاں تک تحقیق ہوئی ہے وہ مذاہب ہند میں اپنے مذاہب کی اہمیت کو بھول چکے ہیں ان کے اصولی خیالات اور اعمال کو رامانجیوں اور مادھویوں اور بعد کے بھگتوں کے مذاہب نے اختیار کر لیا ہے۔ رامانج نے بھگوتہ پنچہ راترہ اور ساتوتہ کو اپنے ویدانا سوتر کے بھاشہ میں مرادف الفاظ کے معنی میں لیا ہے اسی شاید یہ وجہ ہو کہ ان کے صرف منتر مختلف ہیں مسائل میں کوئی اختلاف نہیں ہے

مذکورہ بالا ۱۰۸ آگہ پنجہ راترہ آگول کے نام سے مشہور ہیں۔ یاد مرسمہتہ میں ان کے نام درج ہیں۔ لیکن ان کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں سے بعض مثلاً ابھار دو واجہ بالکل جدید ہیں اور خود پادمرسمہتہ سے بھی بہت بعد کا لفظ ہے۔ اس لئے گمان ہوتا ہے کہ ان ۱۰۸ میں سے کچھ ضائع ہو گئی ہوں گی اور ان کی جگہ لینے کے لئے اور تصنیف کر دی گئی ہوں گی اس میں شک نہیں کہ وہ اتنا وسیع چودھویں صدی کا مصنف لکھتا ہے کہ اس زمانہ میں ان ۱۰۸ آگول میں سے اکثر کا پتا نہیں ہے۔ اور چونکہ ان کو معنی رکھا جاتا تھا اس لئے دھوکہ اور فریب کے لئے بھی بہت گنجائش تھی۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ پادمرسمہتہ اور کشنئی تন্ত্র بہت قدیم ہیں اور ان کے اصول اصل شاکتہ اور شیوہ تعلیم سے راجع کی وشنوہ تعلیم کی نسبت جس کا اس فصل میں بعد کو ذکر آئے گا بہت قریب ہیں۔ لفظ پنجہ راترہ کی پادمرسمہتہ میں تشریح کی گئی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ وہ ہے جو باقی پانچوں شاستروں کو تارک کر دیتی ہے اور پانچوں شاستریہ میں۔ شیوہ، یوگیہ، سانکھیہ، لوک، بودھ، آرچھہ۔ جن کے بانی شیوہ، برہما، کلیلہ بدھ اور آرچھہ ہوئے ہیں۔ یہ اشتقاق عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے پادمرسمہتہ میں پنجہ راترہ کے چار فرقوں کا بھی ذکر ہے (۱) منتر سدھانتہ جو خدا کی ایک شکل مانا ہے یہ ایک مورتی میں (۲) آگہ سدھانتہ جو خدا کی چار شکلیں مانتے ہیں (۳) تন্ত্র سدھانتہ جو خدا کی نو شکلیں مانتے ہیں (منتر) انتر سدھانتہ جو تین یا چار سروالی شکل کو معبود مانتے ہیں (ایضاً یکم۔ ۱۔ ۸۳) ان چاروں فرقوں میں پادمرسمہتہ اپنے آپ کو تন্ত্র سدھانتہ سے منسوب کرتا ہے۔ وشنوہ آگول کے قدیم مذاہب کے اصولی مسائل کی مندرجہ ذیل اقتباسات میں تشریح کی گئی ہے۔

براہمہ کی خصوصیت رحمت (آئندہ) ہے (وہ ابتدا (بے) بے تغیر ہے ہمیشہ غیر ممیز رہتا ہے اپنی ذات کا علم رکھتا ہے بے عیب ہے بے لطیف ہے۔ مختار ہے عالم ہے۔ خود روشن اور منور ہے۔ بے داغ ہے لامتناہی ہے اس کو کوئی متا نہیں سکتا وہ مضمّن ہے وہ کسی کو نظر نہیں آتا وہ

دنیا کو نشو و نما دے سکتا ہے۔ اس کو کوئی منتغیر نہیں کر سکتا وہ رحمت کے شعور سے پُر (چدرانند) ہے۔ وہ جوہر شعور ہے (چدروپ) ہے وہ حاضر و ناظر ہے وہ نسب سے بلند مرتبہ ہے وہ ماضی و مستقبل کی قید سے بری ہے وہ مالک ہے جس کو واسودیو کہتے ہیں وہ تمام موجودات کا منبع و مبدا ہے وہ الیشور ہے جو کہ بے عیب بلند مرتبہ پرشہ ہوتا ہے وہ ابدی ہے اس میں امواج نہیں ہیں اس کی ذات میں کسی قسم کا خلل نہیں ہے وہ گنوں سے ماوراء ہے اس میں کن بھی ہیں وہ تمام خواہشوں کے پورا کرنے والا ہے۔

اس کی شکل تین اقسام کی بیان کی جاتی ہے، کثیف، لطیف اور اعلیٰ کثیف کو سکل (منقسم) کہتے ہیں۔ لطیف سکل تشکلہ کہتے ہیں اس کی اعلیٰ (تشکل) کو تشکلہ کہتے ہیں۔ اے کنول سے پیدا ہونے والے۔ ہزار سر اور دیگر اشکال پر ماتما کی سکل تشکلیں ہیں جس صورت میں پاؤں وغیرہ ہوتے ہیں اور ہلکی ہوتی ہے، اس کو سکل تشکلہ کہتے ہیں سچ جد اندک کی پہلی شکل کو تشکلہ کہتے ہیں (ایضاً ۲۰-۲۱) پر ماتما کی دو فطرتیں ہوتی ہیں۔ ایک فطرت پراکرتی ہے اور دوسری دکرتی۔ پراکرتی ستوہ اور دیگر گنوں کی ترکیب ہے۔ دکرتی پرشہ ہے جس کو پر ماتما کہتے ہیں اس پراکرتی (عورت میں تین گن ہوتے ہیں جو اس کے اصل جوہر ہیں۔ اس میں انفرادی وجود قائم ہوتے ہیں اور وہ کل دنیا کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے حکم سے وہ ان تمام چیزوں کو گوارا کرتی ہے (ایضاً ۲۱-۲۲) کشنئی تنتر میں کشنئی خود کی اور اپنے شوہر کی واضح الفاظ میں تشریح کرتی ہے۔ پر ماتما کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں الم معدوم ہے اور غیر محدود رحمت کا التزام اس کو حاصل ہے لوگ اس کو منہاج یا انجام منہاج یعنی پر ماتما کہتے ہیں اتنا وہ ہے جو کچھ کہ الفاظ ایغو سے سمجھ میں آتا ہے۔ وہ ایغو جس کی فطرت محدود نہیں اس کو پر ماتما کہتے ہیں۔ ایغو پر ماتما اس کو کہتے ہیں جو ابدی ہے اور جس نے اس تمام متحرک و غیر متحرک عالم کا احاطہ کر رکھا ہے۔ وہ واسودیو یا رحمت محض اور اس کو کشیہ راجنا خیال کیا جاتا ہے اس کو دشنوزین و شوہ (یعنی کل) و سواروپ (جس کی شکل کائنات ہے) کہتے ہیں۔ یہ تمام عالم اس کی

(اہنتہ) (انائیت) سے محیط ہے جو شے اس کی اہنتہ سے محیط نہیں اس کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ ہر جگہ مطمئن (شانت) غیر متغیر (نزوکار) ابدی غیر محدود اور فیود زمان و مکان سے آزاد ہے۔ اس کو مہادی بھوتی (غیر محدود شوکت) کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ غیر محدود طور پر چھایا ہوا ہے۔ وہ برہما ہے، وہ مکان بلند و برتر ہے۔ وہ بغیر جوہر کا نور ہے اس میں اب حیات (امرت) کی طرح سے چھ اوصاف ہیں وہ بے موج ہے اور چمکدار ہے۔ وہ ایک ہے۔ اس کا شعور غیر ممیز ہے وہ مطمئن ہے وہ طلوع و غروب سے بری ہے اس کو برہما کہتے ہیں جس کی ذات لاشانی وہ شکتی کا مالک ہے جو اس سے جدا نہیں ہے (لکشمی تندر)۔

”مقدس ومنزہ واسود یو شعور کی نوعیت رکھتا ہے اور زمان و مکان وغیرہ سے مقید نہیں ہے۔ وہ پرام برہما ہے۔ جو گنوں سے بری ہے بے داغ ہے۔ رحمت محض ہے۔ ہمیشہ ایک حالت میں رہتا ہے۔ اس میں چھ گن ہیں اس پر ضعیفی اور موت ظاری نہیں ہوتی۔ میں اس کی اعلیٰ و ارفع شکتی اہنتہ ابدی اور غیر متغیر ہوں۔ میری فعلیت پیدا کرنے کی خواہش کی نوعیت کی ہے۔ میں خود اپنی قوت سے پیدا کرتی ہوں۔ میری ذات میں ہزاروں قوتیں ہیں۔ ان کے ہزاروں حصے سے میں پیدا کر دیتی ہوں۔ میں دو قسم کے وجود ہو جاتی ہوں۔ اول عالم دوسرے معلوم۔ (چیتنیم اور چیتاتی اور ان دونوں کے منور و روشن کرنی والی چیت شکتی ہے۔ سموت جو کہ میری فطرت ہے عالم و معلوم کی حالتوں تک پہنچتی ہے۔ میری سموت کی فطرت خالص آزاد و کامل ہے۔ بیشکر کی رس کی طرح سے یہ یو کہ کے ذریعہ سے منجھ ہو جاتی ہے۔ پس موخر الذکر عالم (چیتہ) (جیتوہ) (انفرادی جیو کی حالت تک پہنچتا ہے۔ جس طرح ایندھن آگ کے اتصال سے آتش ہو جاتا ہے

لے چھ گنوں کو مادے کے تین گنوں سے بالکل علیحدہ سمجھنا چاہئے۔ یہ چھ حسب ذیل ہیں (۱) حیاء (۲) بلہ (۳) ایثوریہ (۴) دریہ (۵) شکتی (۶) تجس یا اوجس اور ان کا بھی ذکر آئے گا۔

اسی طرح چیت سموت کے اتصال چنیہ یعنی نور پر شور سے (ہو جاتی ہے۔ چیت کی نوعیت غیر ممیز ہوتی ہے جس طرح نیلے اور زرد یا لذت و الم کی ہوتی ہے۔ بہت سے آیا دیہیوں کے تفسیر پیدا کر دینے کی وجہ سے یہ ممیز ہو جاتی ہے۔ خود اس کی قوت سے ایسی بڑی شکل (عالم ظاہر) ایک چھوٹی شے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ جد روپ جو موضوع و معروض میں ممیز ہوتا ہے وہ بے داغ و اعلیٰ وارفع ہے اور نہ وہ ذہنی ہوتا ہے اور نہ خارجی ہوتا ہے۔

ایک اور مقام پر لکشی نہایت صراحت سے تین کلیوں یعنی پریاتما، شکتی اور شیو کے باہمی تعلق کو بیان کرتی ہے۔ وہ سائر موجودات کی آتما ہے۔ وہ ان کا ایغو ہے جس کو ہری کہتے ہیں۔ میں سب کی آہنتہ (انائیت) ہوں جو ابدی ہے جس بہادہ سے بھی واسود یو یعنی ذات قدیم (بہادت) کا خیال کیا جاتا ہے وہ بہادہ میں ہی کہلاتی ہوں پس برہما جو ابدی و قدیم مقصود ہے بہادت بہادہ کی نوعیت رکھتا ہے۔ بہادت خدا نرائن ہے۔ میں لکشی بہادہ ہوں۔ پس ابدی و قدیم برہما لکشی نرائن کہلاتا ہے۔ ایغو کا وقوف صرف اس وقت ہوتا ہے جب یہ آہنتہ سے محیط ہوتا ہے۔ جس شے کا وقوف بطور انایا میں کے ہوتا ہے وہ آہنتہ ہے۔ یہ جان لے کہ مجھ میں اور میرے شوہر میں جو تعلق اور جو عینیت فطرت ہے وہ آون بہادہ (غیر منقطع ربط) اور سمن دایہ (قریبی تعلق) کی بنا پر ہے آہنتہ کے بغیر ایغو ناقابل بیان اور ناقابل وقوف ہو جاتا ہے۔ آہنتہ ایغو کے وقوف کے بغیر بے بنیاد (نراد ہارہ) اور ناقابل وقوف ہوتی ہے۔ بہادہ جس کا اور ایک سمت (ترکیب) دیاسیتہ تحلیل کے طور پر ہو سکتا ہے اس کا تنقل دنیا میں پروکاش اور اپروکاش (یعنی وہ جس کا تحقق خارجی طور پر دنیا میں ہو سکتا اور وہ جس کا نہیں ہو سکتا) کے طور پر ہوتا ہے۔ جب برہما بیدار نہیں ہوتا تو وہ آہنتہ یعنی پریشوری بھی بیدار نہیں ہوتی اور کل دنیا کو اپنی گود میں لئے رہتی ہے۔ اس کی بیداری جو ہوتی ہے تو وہ سمندر پر طلوع قر کے مشابہ ہوتی ہے اور یہ بیداری میں

ہوتی ہوں جو نرائی شکتی اور خواہش پیدائش (سیس رکشا) کی نوعیت رکھتی ہوں۔ عدم کے دور میں پر ماتا کی پلک کی جھپک (نیمشہ) جو کہلاتی ہے وہ بھی میں نرائی شکتی ہوتی ہوں اور جو شو سوپتا یعنی نیند اسی کہلاتی ہوں۔ ایشوریہ جو نہ ہلاک ہو سکتا ہے اور نہ محدود ہے وہ مجھ سیس رکشا میں پرورش پاتا ہے جو خدا یعنی لکشمی کے شوہر سے طلوع کرتا ہے۔ وہ اعلیٰ دار فہرہ برہما شعور ہے۔ وہ سب کو دیکھتا ہے وہ بے عیب ہے۔ اہنتہ بھی شو کی قسم سے ہے یہ ہر شے کو مانتی اور ہر شے کو دیکھتی ہے۔ ہم دونوں یعنی برہما اور میری اعلیٰ شکل شعور کی نوعیت کی ہوتی ہے۔ باقی ایشوریہ اور دریا جنانہ کے ابدی اوصاف (دہرمہ) ہیں۔ داخلی صورت کو جنان روپ کہتے ہیں۔ اس کی شکل بلور کی روشنی کی ہوتی ہے۔ میری پائدار و ابدی ایشوریہ جب کہ میں نرائن سے اٹھتی ہوں کو عالم و فاضل لوگ تتوہ شاستروں میں (چتا خواہش) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ میں چونکہ عالم کی پراکرتی (جوہر) ہوں اس لئے مجھے شکتی کہتے ہیں۔ جب میں پیدا کرتی ہوں تو میری بے کوشی کو بلہ کہتے ہیں نیز میرے تمام عالم مخلوق پر محیط ہونے کو بھی بلہ کہتے ہیں میں اگرچہ ہمیشہ پراکرتی ہوتی ہوں لیکن امیر تغیر سے بری ہونا دریا کہلاتا ہے۔ دودھ سے جب دہی بن جاتا ہے تو دودھ کی فطرت بدل جاتی ہے۔ لیکن جب میں کائنات ظاہر کی شکل میں منتقل ہوتی ہوں تو اس قسم کا تغیر مجھ میں پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے تتوہ (حقیقت) کے جاننے والے دریا کو عدم تغیر خیال کرتے ہیں۔ دریا جس کو (بعض لوگ) وکرم بھی کہتے ہیں ایشوریہ کا جزو و خصل کیا جاتا ہے بہر قسم امور کو انجام دینے میں میری آزادی و خود مختاری کو تجس کہا جاتا ہے اس تتوہ کو جاننے والے چٹا گن کہتے ہیں۔ تجس کی بعض لوگ یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ دھندل کو شکست دینے کی قوت ہے۔ بعض تتوہ کے ماننے والے اس کو ایشوریہ کا جزو کہتے ہیں۔ ان پانچوں گمنوں کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ (پہلے گن) جنانہ میں چھپوں گن میں یعنی جنانہ اور باقی میرا جسم ہیں (ایضاً دوم-۱۲-۱۵) نرائن یعنی خدا زندہ جاوید برہما ہے۔ یہ ہمیشہ جنانہ بلہ ایشوریہ دریا شکتی اور

اوجس کا بھر بے پایاں رہتا ہے۔ اس کی کوئی ابتدا نہیں اور نہ وہ زمان و مکان و صورت سے محدود ہے۔ اس میں اس کی اعلیٰ و ارفع بیوی ہوں، ہمیشہ چھیدوں گنوں سے چمکتی رہتی ہوں میں وہ شکستی روپی قوت (ہوں جو تمام معلومات و نتائج کو پیدا کرتی ہے اور ابدی و قدیم ہے جس کو اہمیت کہتے ہیں میری فطرت (سوروپ، سموت (شعور) خالص آزاد اور کامل ہے۔ تمام جو مجھ سے قائم ہیں۔ تمام مجھ میں موجود ہیں میں اپنے اختیار سے کل دنیا کو آتما پر یہ حیثیت جو ہر اصلی کے ظاہر کرتی ہوں۔ مجھ میں دنیا کا اس طرح سے عکس پڑتا ہے جس طرح سے کہ پانی میں پرندوں کا۔ اپنے اختیار سے اور کسی خارجی مدد کے بغیر میں ظاہر کرنا شروع کرتی ہوں میں جو کہ اعمال خمسہ کی بانی و باعث ہوں۔ ان کے ظہور کا باعث میں ہوں جس کو چیت حکمتی کہتے ہیں میری مختصر شکل (یعنی جیو آتما) خالص آزاد و غیر مینر شعور ہے۔ مجھ میں دنیا اس طرح چمکتی ہے جس طرح پہاڑ آئینہ میں چمکتا ہے۔ وہ (جیو) میرے کے مانند ہر جگہ چمکتا ہے۔ اس کی خصوصیت چیت آئینہ جس میں سورج کی سی چمک پائی جاتی ہے۔ اس سے جیو چمکتا ہے اور جس قسم کی روشنی سے اس کا جی چاہتا ہے چمکتا ہے۔ جیو بھی ہمیشہ پانچوں فعل انجام دیتا ہے اس کا فعل زرد نیلی وغیرہ (عین چیزوں) میں ہوتا ہے جس کو حکیم خلقت کہتے ہیں آکاوشیا، سے لگاؤ ہوتا ہے۔ اس لگاؤ کو بقا (سہتی یٹی) کہتے ہیں۔ اس کے ایک شے کو اس نے چھوڑ دینے کو کہ اس کے دل میں دوسری شے کے پکڑنے کی خواہش ہوتی ہے، وہ لوگ جو متوہ شاستروں کو جانتے ہیں، ہلاکت کہتے ہیں اس کا دل میں جمع رہنا تر و بھادہ ہے اس کا محو ہو جانا تو گرہ ہے۔ اس کی خصوصیت لینا اور لذت امدوز ہونا ہے اور وہ ہمیشہ جس چیز سے لذت اندوز ہوتا ہے اس کو آگ کی طرح سے تباہ و برباد کر دیتا ہے۔ جیو ہمیشہ میری روشنی سے تھوڑا تھوڑا کر کے مستفید ہوا کرتا ہے۔

۱۔ یعنی شعوری زندگی کا ہر فعل میری قوت کا منظر ہوتا ہے۔

بعد کے دشمنو مذاہب یعنی دشمنی و دشمنی اور دویتہ و دیدانتہ اگرچہ بڑی حد تک پہنچے راترہ آگہ پر مبنی ہیں لیکن ان میں لکشی جو کائنات کا حقیقت میں بہت بڑا عامل جزو ہے، اپنے درجہ سے گر کر تاریکی میں جا پڑتی ہے۔ ایک فرقہ لکشی کو اس رحمت کے متعلق جو کمکش کا باعث ہوتی ہے ایک واسطہ سمجھتا ہے اور دوسرے کے یہاں وہ اپاریہ سے بھی کمتر درجہ کی ہو جاتی ہے قدیم زمانے کے پنچہ راترہ آگہوں سے دشمنو فرقہ کے بجائے ان کے حریف شیو فرقہ کے لوگ زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ دوسرے امر کے متعلق موجودہ زمانہ کے وکشنو آگہ کو بھی چھوڑ بیٹھے ہیں۔ انفرادی روح جس کو کشتہ رجنہ کہتے ہیں اور پر ماتما کا تعلق ادویتہ کے استدلال کے اس قدر قریب ہے کہ جدید دشمنی مشیت ادویتی دویتی جو اس کتاب کو مستند مانتے ہیں ان کے لئے مشکل قابل قبول ہو سکتا ہے شروتی میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ پرہ اور کشتیہ رجنہ کی آتما ایک ہے۔ کشتیہ رجنہ کے محدود ہونے کی یہ وجہ بیان کی جاتی ہے کہ اجسام میں فرق ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک ہی صورت کو اگر بہت سے آئینوں میں دیکھا جائے تو وہ متعدد نظر آتی ہے۔ کشتیہ (یعنی جسم) پانچ کیفیت عناصر کا بنا ہوتا ہے اس میں جیو کو قائم کر دیا جاتا ہے۔ عقلمند سری (دیوتا) اپنے حکمت و فراست کی آنکھوں سے اس کو پہچانتے ہیں کہ وہ کشتیہ رجنہ اعلیٰ و ارفع ہے اور اس تک بدھی نہیں پہنچ سکتی۔ اس کو کوئی مس نہیں کر سکتا وہ تمام مظاہر سے مادرا ہوتی ہے اور اعلیٰ و ارفع دشمنو سے پرے ہے (ایضاً) جس طرح آسمان پانی کے ساتھ ساتھ حرکت کرتا ہے بالکل ایسا ہی ہے

۱۔ سپندہ پردی پیکا کے اقتباسات کا توتریم کے اقتباسات کا مقابلہ کرو۔
 ۲۔ (۱) عناصر کثیف (۲) عناصر لطیف (۳) جانا و دیاں (۴) گرم اندھا
 (۵) انتہ کرینہ۔

۳۔ ویشنو کی روایات کے بموجب سری ایسے وجود ہوتے ہیں جن کی کمی حد نہیں ہوتی۔

حال پرہ اور جیو کا ہے۔

جدید وحشی شست ادویتہ کا مسلک انتخابیت ہے اس میں رامانج کا ویدانتہ کا فلسفہ اور آگمہ کے نظریات کائنات و اعمال ملے ہوئے ہیں۔ خود رامانج جو اس فرقہ کا سب سے بڑا چاریہ ہے اور گو وہ پچھرا ترہ کی کتابوں کے صحیح اور مذہب کے مطابق ہونے کا بہت زور شور سے مدعی ہے۔ مگر وہ صرف ویدانتہ کے فلسفہ اور تعلیم کی شرح کرتا ہے لیکن اس کے متبعین اس کے فلسفہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور آگمہ کے خیالات و اعمال کو زیادہ وقعت دینے لگتے ہیں۔ موجودہ زمانہ کا وحشی شست ادویتہ کا جو مذہب ہے اس کو پلے نوکا چاریہ کے تو تریم میں جو ساینہ کے زمانہ کی ایک نال کی کتاب ہے بہت وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب کو سریشندو بہت پڑھتے ہیں جو جنوبی ہند میں اکثر مقامات پر ہیں۔

تو تریم تین اصول کی تشریح کرتا ہے۔ (۱) ایشور (۲) چیت (۳) چیت۔ چیت آتما ہے آتما (وجود) جسم آلات حس مس پر ان بدھی سے مختلف ہے جن میں سے ہر ایک اپنے ماقبل سے برتر و بہتر ہے آتما شاعر پر رحمت ابدی بہت چھوٹی ناقابل اور اک ناقابل تغل ناقابل تقیم غیر متغیر اور مرکز علم ہوتی ہے۔ اس کو صرف ایشور پیدا کرتا ہے۔ وہی اس کو تھامے رہتا ہے۔ وہی اس کے آغاز و انجام کا فیصلہ کرتا ہے (تو تریم ۱-۲-۳) اس کا قد و قامت ذرہ کے مساوی ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ علم و رحمت ایک جگہ جمع ہیں۔ اس کی جسامت ترا سمینو (ذرہ) کی برابر ہے اور یہ ہزاروں کرنوں سے منور رہتا ہے (وشوک سینہ سمہ) چیت انو ہے ایشور و بھو (غیر محدود) ہے اور اس لئے دونوں کے مابین ایک عظیم الشان اور ابدی فرق ہے۔ انسان کی روح اس کے قلب میں رہتی ہے۔ وہ عالم ہوتی ہے لہذا فاعل و لذت اندوز ہوتی ہے۔ اگر وہ محض علم ہوتی تو ہم یہ کہہ سکتے کہ میں جانتا ہوں بلکہ یہ کہہ سکتے کہ میں علم ہوں۔ (داینا نیکم ۲۴-۲۵) روح اور شعور کے مابین جو یہ مادہ اور کیفیت کا سا تعلق ہے یہی وحشی شست ادویتہ کو سا نکھیہ اور ادویتہ سے

ممتاز کرتا ہے اور اس کی روشنی شکیہ اور نیا سے قریب تر کر دیتا ہے۔ یہ مذہب آخر الذکر دو مذہبوں کی طرح سے اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ آتما جی اور لذت اندوز ہوتی ہے۔ انفرادی رو میں تین قسم کی ہوتی ہیں۔ بدھ مکنتہ اور نیتہ یعنی (۱) وہ جو مقید رہتی ہے (۲) جن کی نجات ہو جاتی ہے (۳) جو کبھی مقید نہیں ہوتی (ایضاً ۱-۲۲)

اچیت غیر شاعر ہوتا اور وکارہ (منظریت) کا مرکز ہوتا ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے۔ شدھاستوہ (خالص ستوہ) مشرہ ستوہ (ملا ہوا ستوہ) اور ستوہ کشنیہ (بے ستوہ)۔ شدھاستوہ مادہ کی ایک لطیف شکل ہے۔ خالص ستوہ وہ ہے جس میں تس اور جس کی آمیزش نہیں ہوتی۔ یہ ابدی اور علم و رحمت کی پیدا کرنے والی ہوتی ہیں۔ ان میں کرم سے تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ خدا کے حکم سے تغیر واقع ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی رتبوں میں اڑوں، بالا غلوں اور مملکت وغیرہ میں متغیر ہوتے ہیں جن میں بے حد چمک ہوتی ہے اور ان کا نہ تو وہ لوگ اندازہ کر سکتے ہیں جو ہمیشہ کے لئے ناجی و رستگار ہیں اور نہ جو ایشور اندازہ کر سکتا ہے مادہ کی اس حالت کو بعض لوگ تو غیر شاعر کہتے ہیں اور بعض شاعر ہیں۔ اگرچہ مادہ سے کی اس نہایت ہی لطیف شکل کو بعض لوگ باشعور کہتے ہیں، لیکن اس کو علم اور انسانی روح سے علیحدہ سمجھنا چاہئے۔ مشرہ ستوہ حیثیت کی وہ نوع ہے جو ستوہ جس اور تس کی مرکب ہوتی ہے اور جو ان روح کے علم و رحمت کی تباہی کا موجب ہوتی ہے جو مقید ہوتی ہیں، یہ غلط علم کا باعث ہوتی ہے۔ ابدی اور قدیم ہوتی ہے ایشور کی دیکھی کا سامان ہیا کرتی ہے اور زمان و مکان کے فرق سے مشابہ اور غیر مشابہ اشکال میں نشوونما پاتی ہے اور اس کو پراکرتی اودیہ اور مایا کہتے ہیں۔ پراکرتی اس کو اسلئے کہتے ہیں کہ تغیرات کا باعث ہوتی ہے اودیہ اسکو اسلئے کہتے ہیں کہ یہ علم کو تباہ کرتی ہے اور مایہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں حیرت انگیز تخلیقی قوت ہوتی ہے (ایضاً ۱۰-۹) ستوہ کشنیہ زمانہ ہے۔ یہ مادہ اشیا اور پراکرتی کے ارتقا کا باعث ہوتا ہے۔ خود یہ کلا کا شہتا (زمانے کے پھوٹے و قفل) میں متغیر ہوتا ہے

یہ قدیم ہے اور ایشور کی تفریح کا باعث اور اس کا جسم ہے۔ اچیت کی دو اور قسمیں ہیں (۱) جو ایشور اور آتما کے تجربہ کے لئے موزوں ہیں اس کو بھوگیہ کہتے ہیں (۲) وہ جو ایشور اور آتما کی تفریح کا میدان اور وسیلہ ہوتی ہیں۔ جو تجربہ کے لئے موزوں ہوتی ہیں (بھوگیہ) وہ اشیاء ہوتی ہیں۔ ذرائع التذاذ اعضا ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ وغیرہ اور میدان التذاذ مقامات اربعہ اور کل اجسام ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اچیت یعنی حد سے زیادہ لطیف مادہ نیچے سے محدود اور ارد گرد اور اوپر سے غیر محدود ہوتا ہے درمیانی اچیت (معمولی مادہ) اوپر سے محدود مگر ارد گرد اور نیچے سے غیر محدود ہوتا ہے۔ زمانہ جو سب سے آخری اچیت ہے وہ ہر جگہ یکساں ہے۔ پریم پدہ (یعنی ایشور کی منزل گہ عالی میں زمانہ ابدی ہے۔ اور یہاں (یعنی اس عالم ظاہر میں) انیتہ یعنی محدود ہے (ایضاً ۴۳ - ۴۸)۔ زمانہ ابدی کو اکھنڈہ (جو چھوٹے چھوٹے حصوں میں منقسم نہیں ہوتا) یعنی غیر محدود مدت کہتے ہیں۔ اس کو شعوری حالتوں کی روانی نیز نہیں کرتی۔ زماں محدود یعنی کھنڈہ ہے۔ یہ واقعات پر مشتمل ہوتا ہے جو سیکنڈوں منٹوں وغیرہ پر منقسم ہوتے ہیں۔ ان دونوں کو زمان اور غیر زمان کہتے ہیں۔ ایشور یعنی اصول ثالث ہر قسم کے شر کے مخالف ہوتا ہے وہ غیر محدود ہے۔ بذات خود روشن ہے۔ پر رحمت ہے لائق اقدس اوصاف کی روشنی منور ہے مثلاً جنانہ شکتی وغیرہ کی۔ وہ خلق عالم کا باعث ہے۔ وہ عالموں کی بقا اور ہلاکت کا باعث ہے وہ تین قسم کے آدمیوں کا بلجی و مادی ہے۔ (۱) مصیبت زدہ (۲) عاجز (۳) حکیم و دانہ۔ (بھگوت گیتا، ہفتم ۱۶) وہ چار قسم کے پھل دیتا ہے (۱) نیکی (۲) مال و اسباب (۳) محبت (۴) نجات۔ اس کی شکل کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ وہ لکشمی نیلا اور بھومی کا شوہر ہے۔ لکشمی اور باقی دو دیویاں ہیں جن سے تین شکتیوں کا اظہار ہوتا ہے (۱) علم (۲) عمل (۳) جمود۔ جن مقدس اوصاف کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ حکمت، قوت، تحمل، رحم، محبت، فعلیت، حق پسندی، موت،

نرمی اور رسائی (ایضاً سوئم - ۱۰)

”اس کی صورت اعلیٰ اور تمام صورتوں (مثل آنتہ مایا) سے اعلیٰ وارفع ہوتی ہے۔ اس میں صرف ایسے اوصاف ہیں جو اس کی شان کے شایاں ہیں وہ ابدی ہے واحد ہے شدہ ستودہ کا بنا ہوا ہے۔ اجسام انسان کی طرح سے حکمت کا مخالف نہیں اپنی فطرت کو روشن و منور رکھتا ہے جس کی مثل ایسی ہے جیسے یاقوت کے پیالہ میں سونا ہودہ اپنے اوصاف حسنہ مثلاً لطافت وغیرہ کا خزانہ ہے اس میں غیر عمدہ و دچک ہے جس پر جو گیموں کے لئے غور کرنا موزوں و مناسب ہے وہ تمام موجودات کو منور در روشن کرتا ہے وہ تمام لذتوں اور طمانیتوں کا خالق ہے۔ وہ تمام آزاد و ناجی وجودوں کو خوشنما اور عمدہ نظر آتا ہے۔ وہ سب کی ممیبتیں اس طرح سے دور کرتا ہے جس طرح مکنول کا آٹا پیاس بجھاتا ہے۔ وہ تمام اوتاروں کا محزون و فعیع ہے۔ وہ سب کی حقا کرتا ہے۔ وہ سب کی اصل ہے۔ اور آلات و زیورات سے آراستہ ہے“ (ایضاً سوئم - ۴۰) آلات و زیورات ربانی اوصاف کے مختلف علامات ہیں جن کو اس کی صورت میں جسمی طور پر موجودہ خیالی کیا جاتا ہے۔

ہندوستان کے دیوتاؤں میں دشنو کی حالت بہت سی متغیر رہی ہے وید کے قدیم ترین زمانے میں وہ سب سے بڑا مہبود خیالی کیا جاتا تھا۔ اس کو آسمان پر جگہ دی گئی تھی اور مہبودوں کی صف میں وہ سب سے آخری تھا۔ قربانی و نذر کا ایک حصہ اس کو بھی ملتا تھا۔ وہ اندر کا دوست اور دنیا کا سنبھالنے والا تھا، براہمنوں کے زمانہ میں وہ خود قربانی بن گیا، اس کو اعلیٰ پرشہ بنایا جس کو مہبود قربان گاہ پر فوج کرتے تھے۔ نرکمانے اس کو سوسج بھ کر اس کو توجہ کرنی چاہی تھی۔ ابتدائی آگوں میں وہ پران برہما بن گیا اور اس کے کاٹناتی فرائض اس کی دیوی نلکشی انجام دینے لگی۔ آخر کار پرانوں کے اندر موجود ہندوستان کے عام تمہیل میں وہ تثلیث کا کرن اتانی ہے۔ اس کے متعلق خیال ہے کہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنی مہری پر آرام کرتا ہے۔ اس کی تین بیویاں یعنی شری بھو اور نیلا اس کی خدمت کرتی ہیں

بستر اس کا دودھ کے سمندر پر ہے جو تمام مکان میں پھیلا ہوا ہے۔ وہ دنیوی معاملات میں اوتار کی حیثیت سے مدخلت کرتا ہے۔ اور صرف اس وقت مدخلت کرتا ہے جب اس کا رفیق بیٹا برہما اس کی امداد کا طالب ہوتا ہے۔ شالک رام تیسرے جیوانیاتی دور کا ایک متحجر گھونگھا اس کی محبوب تفرج گاہ ہے۔ اس کو اس کے پرستار اپنے گھروں میں نہایت عزت کے ساتھ رکھتے ہیں۔ اور موجودہ زمانے کا دشمن پرشہ سکھ کا منتر پڑھتا ہوا، اپنے داخل جسم سے گناہ کے جراثیم دور کرنے کے لئے اس پانی کو پیتا ہے جس میں یہ پڑا ہوا ہوتا ہے۔

فصل چہام

وشیشیک اور نیے

یہ مذاہب تعریف و تیا س کے منطقی اعمال پر مبنی تھے۔ اعتقاداً یہ سنت غیر موحدا میں۔ حتیٰ کہ سانکھیہ تک گو اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر پرشہ دیگر باشعور ذوات سے قطعاً علیحدہ ہوتی ہے۔ مگر پھر بھی بدھی سے بچے تک تمام غیر شاغر اجسام کو ایک شے کے تدریجی تحولات مانتے ہیں جو مادہ ہے لیکن یہ

ہذہب ایک جوہر کو دوسرے جوہر کا ہرگز نتیجہ نہیں کہتے۔ یہ اشیاء کو جنس و نوع میں تقسیم کرتے ہیں انہیں علامات کے ذریعے سے ان کی تفر کرتے ہیں لیکن اسی وحلت قدیم کے تمسخر انگیز سراب کی طرف متوجہ ہو جانے سے انکار کرتے ہیں جس سے خود ہمارے زمانے میں اس قدر برا فلسفہ مابعد الطبیعیات اور اس سے بھی بدتر طبیعیات وغیرہ پیدا ہوئے ہیں ویشیشیک کی قدیم ترین کتاب جو ہم تک پہنچی ہے کناڈہ کے سوتر میں اور نیاے کی قدیم ترین کتاب جو ہم تک پہنچی ہے وہ گوتم کے سوتر میں اور یہ بدھ کے زمانے سے کچھ زیادہ بعد کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ویشیشیک اور نیاے کا فلسفہ جو سانکھیہ اور یوگ اور ویدانتہ کے فلسفے کا قدیم حریف ہے اس سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ پرشستہ پادہ جو پہلی صدی عیسوی سے کچھ بعد کا آدمی نہیں اس نے کناڈہ کے سوتروں پر بہاشیہ لکھی ہے یہ بہاشیہ محض تنقید نہیں ہے بلکہ اس میں ویشیشیک کے فلسفے کو از سر نو بیان کیا ہے اور حسب موقعہ اضافے بھی کئے ہیں اور جہاں مناسب معلوم ہوا ہے وہاں کناڈہ کے لفظوں سے بھی کام لیا گیا ہے واتیانہ نیاے کے سوتروں کا سب سے پہلا شارح ہے اور وہ اچھئی صدی مسیحی سے کچھ پہلے کا آدمی ہے آخری زمانے میں ویشیشیک اور نیاے مذہب بہت مخلوط ہو گئے اسی وجہ سے ترکہ (منطق) کی جدید کتابوں میں یہ بتانا مشکل ہے کہ کس قدر حصہ ویشیشیک کا ہے اور کس قدر نیاے کا ہے۔ اسی طرح سے سانکھیہ اور یوگ ایک ہیں اور موجودہ زمانے میں ویدانتہ اور آگم ایک ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے ہر فلسفیانہ تصور کی ترقی کا تاریخی حال بیان کرنا بہت ہی مشکل ہو گیا ہے۔

(۱) ویشیشیک

ویشیشیکہ فلاسفہ پارہتوں کو چھ میں تقسیم کرتے ہیں۔ پارہتہ کے معنی لغوی اعتبار سے کسی لفظ کے معنی کے ہیں یعنی اس شخص کے ہیں کسی لفظ کے مطابق ہوتی ہے اور جس کا ترجمہ کلی کیا جاتا ہے بلکہ یوں کہو کہ

یہ اساسی اور عام تعقل ہوتا ہے جس کے تحت وہ چیزیں جمع ہو سکتی ہیں جو الفاظ کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں قدیم و شیشیکہ کے نزدیک یہ چھ میں (۱) جوہر و دروہا (۲) عرض یا وصف (گن) (۳) عل (کرم) (۴) سامانیہ یعنی وہ نسبت جو ایک شے کو اپنی جنس کے ساتھ ہوتی ہے (۵) ویشیشہ (فصل) (۶) سموایہ (ہموجودیت) (ویشیشیکہ سو تر-۱-۲) کیناڈہ لفظ ارتھ کو پہلے تین کے ساتھ محدود کرتا ہے (ویشیشیکہ سو تر-۱۲-۱۳) اور پراسشتہ پاوہ اور وں کو بھی اس میں داخل کرتا ہے بعد کے زمانے میں اس فہرست میں ایک اور کلی ایہاوہ (عدم) کا اضافہ کیا گیا اور اس طرح سے پدارتھوں کی مجموعی تعداد اس زمانے میں سات مانی جاتی ہے۔

جوہر کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اعراض و اعمال کے لئے بنیاد کا کام دیتا ہے اور ایک ہم وجود علت ہوتا ہے۔ (ایضاً یکم-۱-۱۵) اوصاف مشاواں وغیرہ اور اعمال مثلاً امتداد وغیرہ آپ ہی آپ خاص نہیں ہو سکتے بلکہ ان کو اپنی بنیاد کے طور پر ایک جوہر کی ضرورت ہوتی ہے جوہر نہ تو اپنی علت سے فنا ہوتا ہے اور نہ اپنے معلول سے (ایضاً یکم-۱-۱۲) مثلاً سوت کا جب کپڑا بن جاتا ہے تو اس کے تار فنا نہیں ہو جاتے بلکہ کپڑے کے ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اعراض دونوں طرح سے فنا ہو سکتے ہیں (ایضاً یکم-۱-۱۲) جب ایک ذائقہ چند دیگر ذائقوں سے ملکر مرکب ہوتا ہے تو ان میں سے ہر ایک اپنی انفرادیت کو زائل کر دیتا ہے عمل اپنے اثر سے باطل ہو جاتا ہے (ایضاً یکم-۱-۱۲) مثلاً کمان کا تناؤ اس کے بعد زائل ہو جاتا ہے جب یہ تیر کو پھینک چکی ہے عرض کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک جوہر کے اندر ہوتا ہے خود اس میں وصف نہیں ہوتے اور یہ کسی کی علت نہیں ہوتا یعنی اتصالات و انفصالات کا موجب نہیں ہوتا (ایضاً یکم-۱-۱۶) عمل کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک جوہر کے اندر موجود ہوتا ہے۔ یہ اوصاف و اعراض سے معرا ہوتا ہے اور اتصالات، و انفصالات کا واحد سبب ہوتا ہے (ایضاً یکم-۱-۱۷-۲۰) کناڈہ سامانیہ (جنس کی نوعیت) ویشیشہ

(نوع کی نوعیت) اور سموایہ (ہموجودیت) سے بھی بحث کرتی ہے اگرچہ ان کی کلیات میں داخل نہیں کرتی کیونکہ یہ معروضات اور اک (ارتھ) نہیں ہیں عمومی خصوصیت پر پیش قدمی یعنی تعقلی ہوتی ہیں (ایضاً یکم ۲-۳) جنس اعلیٰ یعنی جنس جو کسی اور جس کی نوع نہیں ہوتی وہ بہادہ (یعنی وجود) ہے کیونکہ یہ سب سے وسیع تعقل ہے (ایضاً یکم ۲-۴) جوہریت (دروہ) (عرضیت) (گنتوہ) عام بھی ہوتی ہیں اور خاص بھی۔ اور اسی طرح سے انتہائی انواع (ذرات وغیرہ) کے سوا باقی تمام عام بھی ہوتی ہیں اور خاص بھی (ایضاً یکم ۲-۵-۶) بعد کے ویشیکہ فلسفہ میں لفظ ویشیہ (نصل) اس کے لیے مخصوص کر لیا گیا ہے جس کو یہاں آنتیہ ویشیہ یعنی نوع آخر کہا گیا ہے اسی کی تفصیلی بحث کی بنا پر اس گروہ کا نام ویشیکہ پڑ گیا ہے۔

پچھلے پانچوں کے نزدیک آخری پدارتھ ہموجودیت (سموایہ) ہے۔ کناڈہ میں ہموجودیت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم علت و معلول کا اس طرح پر ذکر کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے اندر ہوتا ہے (ایضاً ہفتم ۲-۴) پرشتہ یادہ سموایہ پر پور کی طرح سے بحث کرتا ہے یہ ان چیزوں کا رشتہ ارتھاٹھا ہے اور جن کو ایک دوسرے سے بنیاد و لوازم کا تعلق ہے جو یہاں، وقوف کا باعث ہوتا ہے وہ سموایہ ہے۔ کہیں تاگوں کے وقوف میں کپڑا ہوتا ہے۔ کہیں گھانسن کے وقوف میں وہ چٹائی مراد ہوتی ہے جو اس سے بنی گئی ہے۔ کہیں دروہ میں دروہ گن اور کرم کا وقوف ہوتا ہے کہیں دروہ (جوہر) میں دروہ تیم (جوہریت) ہوتی ہے۔ کہیں گن (عرض) یا دھف میں گن ایتوم (عرضیت) ہوتی ہے۔ کہیں کرم (عمل) میں کرم ایتوم (عملیت) ہوتی ہے۔ کہیں ابدی ذرات میں اصل انواع (آنتیہ ویشیہ) ہوتے ہیں۔ ان سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ان جوڑوں میں باہم ایک دوسرے سے کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہے۔ یہ نسبت کم ہو کہ اس قسم کا اتصال تو نہیں ہے جیسا کہ دودھ اور اس برتن کے مابین ہوتا ہے

جس میں کہ یہ ہوتا ہے، تو نہیں ہے (وشیشیکہ درسن مطبوعہ بمبئی ص ۶۰) ان پدارتھوں میں سے پہلے تین یعنی دور ویہ گن اور کرم میں بتا ہوتا ہے۔ ستا کی تعریف اس طرح پر کی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر ہم دور ویہ گن اور کرم کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ موجود ہیں یعنی ستا ایسی شے ہوتی ہے جو ہر عرض و عمل تینوں سے مختلف ہوتی ہے (ایضاً یکم ۲-۴-۸)۔ وجود ایک ہے کیونکہ ہونا (اشیاء کی) کوئی خاص علامت نہیں ہوتی نہ اس میں خود اپنی کوئی خاص شان ہوتی ہے۔ (ایضاً یکم ۳-۱۴)۔ وجود بلا کسی سبب کے ہوتا ہے اور قدیم ہے۔ (ایضاً چارم ۱-۱) پس وشیشیکہ کا ستا ایک عام تغزل ہے اور دور ویہ گن اور کرم سے علیحدہ شے ہے۔ اس لئے یہ کوئی عین نہیں یعنی کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جو منظر کی تہ میں سانکھیہ کی پراکرتی کے طور پر پرتہاں ہو۔ پر شستہ پادہ کہتا ہے کہ باقی تین پدارتھ سامانیہ وشیشہ اور سماویہ میں سوا سم ستوہ کی خصوصیت ہوتی ہے جس کے متعلق ادیان یہ کہتا ہے کہ یہ بغیر ستا کے ہوتے ہیں (پر شستہ پادہ بہا شدہ ص ۱۳۰)

ان میں سے پہلے پدارتھ کو جوہر کہا جاتا ہے۔ اصلی جوہروں کا کوئی سبب نہیں ہوتا اور یہ قدیم ہوتے ہیں۔ یہ دو قسم کے ہوتے انو اور دھو مٹی اور ذراتی ذرہ کا تصور قابل تقسیم ہونے کے خیال سے ماخوذ ہے یا جیسا کہ اسکواڈ یا دیادی پر شک کہا جاتا ہے جس کے معنی اجزائے ترکیبی اور کم کی نسبت کے ہیں۔ مادے کی تقسیم ہونے کی قابلیت کہیں نہ کہیں تو ختم ہوگی اگر ایسا نہیں تو جسامت کے اعتبار کو دیر و اور رانی کے دانے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ذروں لا تعداد اجزاء بنے ہوں گے۔ ترا سرنو کے برابر مادہ جو سورج کی کرن میں اڑتا ہوا ذرہ ہوتا ہے اس کے اندر تین دویا نوک یعنی دوہرہ ذرے ہوتے ہیں۔ اور ہر دویا نوک دو پرمانس یا ذروں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ذری جوہر یا پنج قسم کے ہوتے ہیں۔ مٹی پانی ہوا آگ اور منس چار مٹی جوہر ہوتے مکان زمان اکاس آتما۔ ان نو اصلی جوہروں میں سے سب سے اہم آتما ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعہ سے

تمام جوہروں کا وقوف ہوتا ہے۔

حسی اشیا سے عام طور پر لوگ واقف ہوتے ہیں۔ ان کے عام وقوف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ کسی ایسے جوہر کا بھی وجود ہے جس کو ان کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ دلیل صحیح نہیں کہ وقوف جسم یا جوہر کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔ کیونکہ جس کے اسباب غیر شاعر ہوتے ہیں، اور ان کے نتائج شاعر (یعنی وقوف) (ایضاً سوئم ۱-۵) جو وقوف "میں" کی صورت میں ہوتا ہے۔ وہ تمام وقوفوں سے قطعاً مختلف ہوتا ہے اس لئے روح کے وجود کے ثابت کرنے کے لئے کسی آسمانی شہادت کی ضرورت نہیں (ایضاً سوئم ۲-۹۰) اس کے برعکس ایٹو کا وقوف ایسی شے کا فوری وبدان ہے جو جسم سے علیحدہ ہے کیونکہ اس کا اطلاق روح پر ہوتا ہے جو اپنے علاوہ اور کسی شے پر غور نہیں کرتی۔ (ایضاً سوئم ۲-۱۳)۔ آتما کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے آسمانی کتابوں کی شہادت کو نظر انداز کرنا ویدانتہ کی براہ راست مخالفت ہے۔ کیونکہ یہ ان کی شہادت کو تسلیم کرتی ہے۔ اب خواہ یہ مافوق اس ذات کی شہادت ہو یا ایسے مسلمان کی قلمیں جن کو آتما کے وجود کا ایسا تجربہ ہو چکا ہے جس کو معمولی لوگ مداح نہیں کر سکتے کیونکہ ویدانتہ عام آتما کے وجود کی مدعی ہے جس کا ہم کو معمولی طور پر شعور سے تجربہ نہیں ہوتا یہ بات کہ "میں ہوں" اس کو تو ہر شخص تسلیم کرے گا مگر ویدانتہ کا اساسی استدلال یہ ہے کہ جو کچھ کہ میں اب ہوں میں اس کے علاوہ بھی کچھ اور ہوں۔ اور یہ اس وقت تک محض اعتقادی بات رہے گی جب تک کہ اس بڑے انا کا واقعی طور پر تجربہ نہ ہوگا اس لئے سائیکہ اور ویشیکہ جو فی الحقیقت معقولی ہیں وہ مذاہب انفرادیت بن جانے پر مجبور ہیں۔

روح کئی قسم کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص کا تجربہ دوسرے شخص سے مختلف ہوتا ہے (ایضاً سوئم ۲-۲۱) علاوہ بریں انسان اپنی روح کی فعلیت و عدم فعلیت سے دوسروں کے اندر روجوں کے موجود ہونے کے متعلق اندازہ لگا سکتا ہے (ایضاً سوئم ۱-۹) چنانچہ شکر مشرہ و شیشیکہ سوتر کا ایک نتائج کہتا ہے کہ "فعلیت و عدم فعلیت جو خواہش اور نفرت سے پیدا ہوتی ہیں وہ کوشش کی

دو قسمیں ہیں۔ ان سے وہ جسمانی افعال پیدا ہوتے ہیں جن کو عضلاتی اعمال کہا جاتا ہے اور جن کا مقصود لذت کا حصول یا الم کا دفعیہ ہوتا ہے اس لئے جب ہم اپنے جسم کے علاوہ کسی جسم میں عضلاتی اعمال کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم کو اس عضلاتی عمل کے لئے ایک روح کے موجود ہونے کا نتیجہ نکالنا پڑتا ہے۔ یہ کوشش کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے اور یہ اسی طرح سے عضلاتی عمل جس طرح کہ ہمارے عضلاتی اعمال ہوتے ہیں۔ اور کوشش کسی نہ کسی روح سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی ایسی ہی کوشش ہے جیسی کہ ہماری کوشش ہوتی ہے جسم میں روح کی موجودگی کی علامات حسب ذیل ہیں تنفس آنکھوں کا کھلنا اور بند ہونا زندگی (جو کہ عضلات کو تیار کرتی ہے) اعضا کی حرکتیں دیگر آلات حس کا عمل تاثر لذت و الم رغبت نفرت اور سعی ارادی (نفسی سوئم ۲-۳)

جسم میں سانس کی آمد و رفت روح کی اس پیہم سعی کا نتیجہ ہوتی ہے جو یہ جسم کی زندگی کو خواب و بیداری دونوں حالتوں میں مصروف رکھنے کے لئے کرتی ہے۔ اس کو طلب کہتے ہیں، جو حیات کی بنیاد (جیون یونی پر یا تہ) ہے۔ آنکھوں کا بھینکنا اور دیگر نشو و نما کے اعمال بھی اسی طلب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس کی حرکات آلات حس اور آتما میں قفلت پیدا کرنے کے لئے ہوتی ہیں اور آتما سے ادراک ہوتا ہے۔ یہ بھی خواہش پر مبنی ہوتی ہیں جو آتما میں رہتی ہے۔ لذت و الم آتما میں رہتے اور یہی ان کی اصل اساس ہوتی ہے۔ اس طرح سے ویشیکہ کی آتما اہل مغرب کے تعقل ذہن کے بہت ہی قریب آجاتی ہے جس طرح سے یورپی فلسفے میں خواہش طلب و ادراک کو مادہ کی لطیف اشکال کے اعمال یعنی خارجی نہیں بلکہ ذہنی اوصاف خیال کیا جاتا ہے اسی طرح ویشیکہ بھی ان کو ذہن ہی کے اوصاف سمجھتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ ویشیکہ ان کو شعور سے بالکل علیحدہ کرتے ہیں۔ وہ ان کو اہل مغرب کی طرح سے شعور کے تغیرات نہیں کہتے۔ ان کے نزدیک شعور ان سے علیحدہ ہے اور ان سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔

زمانہ ایک اور اصلی جوہر ہے۔ اس کی موجودگی کے علامات بعد ازاں
 ساتھ تیز اور آہستہ کے تصورات میں (دو شیشیکہ سوتر دوئم - ۱۰-۲) اس کو علت
 کہتے ہیں کیونکہ یہ قدیم چیزوں میں نہیں بلکہ حادث چیزوں میں ہوتا ہے
 (ایضاً دوئم ۲-۱۹) ڈاک یعنی مکان ایک اور جوہر ہے۔ اسی سے اس قسم
 کا تصور پیدا ہوتا ہے یہ یہاں سے (اس قدر دوئم ہے) (ایضاً دوئم ۲-۱۰)
 زمان و مکان جوہر نہیں کیونکہ یہ اور کسی جوہر میں نہیں ہوتے ان میں اعمال و
 اوصاف ہوتے ہیں اور یہ قدیم ہیں (ایضاً دوئم ۲-۱۰) زمانہ ایک ہوتا ہے اگرچہ یہ
 متعدد محسوس ہوتا ہے۔ اور اس کے متعدد محسوس ہونے کے باعث وہ عارضی
 اوصاف ہوتے ہیں، جو ان پر اضافہ ہو جاتے ہیں۔ زمانہ کی تقسیم گھنٹوں منٹوں
 وغیرہ میں اور ماضی حال و مستقبل اور مکان کی تقسیم مشرق مغرب وغیرہ میں ان کے ذاتی اوصاف
 کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ سوچ کے دور یا وضع کی بنا پر ہوتی ہے۔ زمانے کے متعلق ماضی حال
 و مستقبل کا تعلق اشیاء کی حالتوں کے اقتیارات پر مبنی ہے جو ان کے ہونے سے پہلے ان کے
 عدم پھیران کے ہونے اور پھر معدوم ہو جانے سے ہوتے ہیں۔ یہ اقتیارات زمانی طور پر
 منتقل ہو جاتے ہیں اور اس سے یہ ماضی حال و مستقبل میں منتظم ہو جاتے ہیں اگرچہ یہ
 درحقیقت ایک ہے۔ روح کی طرح سے یہ دونوں جوہر تو بعضی محیط وغیرہ کے ذریعہ
 اور انو یعنی ذراتی نہیں ہیں۔ یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ مکان کو یہاں
 ڈاک کہا گیا ہے جس کے لغوی معنی جہت کے ہیں یہ دراصل وہ فاصلہ ہوتا ہے جو ایک
 شے اور دوسری شے کے مابین خط مستقیم کی صورت میں ہوتا ہے۔ موجودہ زمانے
 میں ہندو مکاں کے لئے اکاش کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حالانکہ اکاش
 آواز کی بنیاد اور ایک مستقل جوہر ہے جس کے اوصاف عللہ ہوتے
 ہیں۔ غیر محدود مکان کے تصور پر غالباً ہندو کی کتابوں میں کوئی بحث
 نہیں۔ اپنیشدوں میں البتہ اکاشم برہما کا ذکر ہے۔ یہ شاید لطیف آواز
 کی صورت میں برہما کا مظہر ہو اور بغیر کسی شے تمتہ کے غیر محدود امتداد
 نہ ہو جو کہ مکان غیر محدود کا جدید تعلق ہے۔
 من ایک اور قدیم جوہر ہے۔ یہ وہ عضو ہے جو ذہن اور معروفات

میں آلات حس کے واسطہ سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ منس رکی موجودگی،
 کا ثبوت ذہن اور معروضات حس کے قریب وقوف کا وجود و عدم وجود
 ہے۔ (جب معروضات حس کے لئے منس واسطہ کا کام دیتا ہے تو وقوف
 ہوتا ہے۔ اور جب یہ کام نہیں دیتا تو وقوف نہیں ہوتا)۔ (ایضاً سوم ۲-۱۱)
 یہ ذراتی یعنی ناقابل تقسیم و غیر مرئی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک وقت میں صرف
 ایک آلہ حس سے ماس ہو سکتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر یہ تمام پر محیط
 ہوتا تو یہ ایک وقت میں چند آلات سے ماس ہو سکتا اور ہم کو ایک اوقات
 میں متعدد حس ہوتے۔ چونکہ اس کے اجزائے مقومہ کا تصور نہیں ہو سکتا
 اس لئے یہ قدیم ہے۔ یہ ایک جوہر اصلی ہے کیونکہ اس پر اصل کی حیثیت
 سے آلات حس کے ساتھ وہ اتصال واقع ہوتا ہے جو وقوف پیدا کرتا ہے
 جوہر مٹی پانی آگ ہوا اور اکاش ہوتے ہیں۔ ان میں پہلے چار تو
 یعنی ذراتی ہیں اور آخری و بھو یعنی مٹی ہے۔ احساس صوت ایک کمیت
 ہے جو اکاش کے اندر موجود ہوتی ہے۔ احساس لمس ذرات ہوا کے اندر ہوتا
 ہے۔ آگ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ رنگ اور لمس۔ پانی میں تین وصف
 ہوتے ہیں رنگ ذائقہ اور لمس مٹی میں چار ہوتے ہیں۔ رنگ ذائقہ بواو
 لمس یہ چاروں عنصر وہی ہیں جن کے اختلاط سے کائنات کی حادث چیزیں
 بنتی ہیں۔ یہ چیزیں کاریہ یا نتائج ہوتی ہیں اور ان کے اوصاف ان کے اسباب کے
 سوا یہ یا موجودیت و اجتماع کی بنا پر عالم وجود میں آتے ہیں جو قدیم جوہر
 ہیں۔ سوتر کے الفاظ یہ ہیں کہ معلول کی نوعیت علت کی نوعیت سے
 پیدا ہوتی ہے۔ (ایضاً چارم ۱-۲) یہ نتیجہ اشیاء بھی ادیادی یعنی پیچیدہ
 ہوتی ہیں جو جسم عضو و شے پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے ممتاز ہیں۔
 کناؤہ کے اصلی جوہروں میں کسی خدا یا خالق کا ذکر نہیں ہے جب
 و شیشیکہ فلسفہ نے بعد میں زیادہ تر شیو مذہب کے اثر سے متاثر ہو کر ایک
 شخصی خالق کا تصور قائم کیا تو شارحین نے ایک سوتر کی غلط ترجمانی کر کے
 اس سے تصور باری تعالیٰ کے اخذ کرنے کی کوشش کی۔ یہ سوتر حسب ذیل ہے

تدوین آدا منالیسہ پر اما اینم اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کتب مقدسہ کا اثر و اقتدار صرف اس پر مبنی ہے کہ یہ اس کو بیان کرتی ہیں۔ اس کی ضمیر سابقہ سوتر میں ہنشری یسہ (خیر برتر) کی طرف راجع ہے، جہاں کہ ہنشری یسہ متعلق یہ کہا گیا ہے کہ یہ دھرم سے نکلا ہے۔ پس یہ سوتر وید کو مستند مانتا ہے کیونکہ یہ خیر برتر کا راستہ بتاتے ہیں۔ بعد کے شارحین نے اس عبارت کو سیاق سے علیحدہ کر کے سمجھنے کی کوشش کی ہے اور ان کے معنی ویتا کے مطلق برہما کے لئے ہیں۔ یہ سوتر کتاب کے آخر میں آتا ہے۔ اور یہاں بھی ضمیر برہما کی طرف راجع نہیں ہوتی بلکہ وید کے رسوم کے غیر مرئی اثر کی طرف ہوتی ہے۔ ایک اور سوتر سے غلط طور پر خدا کے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ حسب ذیل ہے ہم بنا کرت مت دس مدیشی تانا نام لنکم اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم سے زیادہ اعلیٰ وجودوں کا (ایک جوہر کے نام لینے کا عمل اس جوہر کے (موجود ہونے) کی علامت ہے۔ چنانچہ دوسرا سوتر ہے کہ اُن کے بلا واسطہ نظر آ جانے کی بنا پر وہ جوہروں کا نام لیتے ہیں۔ (دوم۔ ۱-۱۹) چونکہ ان کی نظریہ کے ذریعے سے ترقی کر جاتی ہے۔ اس لئے وہ ایسے جوہروں کو دیکھ سکتے ہیں جو ہمارے لئے غیر مرئی ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ ہوا یا اکاس کو دیکھ سکتے ہیں اور ان کا نام بتاتے ہیں۔ اس لئے ان کا کسی جوہر کو نام دینا اس کے مجہود ہونے کا کافی ثبوت ہے۔ یہ سوتر اس موقع پر ہے جہاں کہ غیر مرئی جوہروں کے ثبوت دئے گئے ہیں اور اس کا آغاز دایو سے ہوتا ہے اور اس کو خدا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ب نیاے

اصولی امور میں نیاے اور ویشیکہ متفق ہیں کیونکہ ویشیکہ مابعد الطبیعیاتی مذہب ہے جس پر منطق کا کچھ اثر ہے اور نیاے منطقی مذہب ہے جس پر مابعد الطبیعیات کا کچھ اثر ہے۔ اس لئے نیاے مذہب کے فلاسفہ کا ثبات کی اس کے اجزائے مقومہ میں تحلیل نہیں کرتے یہ مابعد الطبیعیاتی

مسائل پر یونہی ایک اجالی نظر ڈال جاتے ہیں۔ یہ بدارتہ دروہ کی تعریف نہیں کرتے بلکہ صرف پریمیہ کو (یعنی جس شے کو ثابت کرنا ہوتا ہے) لیتے ہیں۔ پریمیہ بارہ ہیں آتما جسم آلات حس معروضات حس وقوف منس فعلیت، تصور، تناسخ، پھل، الم اور سعادت (نیلے سوتر - ۹) عناصر خمسہ زمان و مکان کا ذکر محض ضمتا آتما آتما کا وجود اول تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حاسہ روح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ باصرہ اور لامسہ دونوں کے ذریعہ سے ہم کو ایک ہی شے کا وقوف ہوتا ہے (ایضاً سوم - ۱) جو اس وقت تک نہ ہو سکتا تھا جب تک ان آلات حس کے علاوہ کوئی اور ذات ان حواس کو ایک شے میں ترکیب دینے کے لئے نہ ہوتی جسم روح نہیں ہے کیونکہ اگر جسم روح ہوتا تو (موت کے بعد) اس کے جلا دیئے جانے کے بعد گناہ کا وجود نہ رہتا کیونکہ گناہ کے پاداش بگتنے کے لئے کوئی باقی ہی نہ رہ جاتا۔ (ایضاً سوم - ۲) ممکن ہے بعض لوگ یہ کہیں کہ ذہن روح ہے کیونکہ جو دلیل آتما کے اثبات میں پیش کی جاتی ہے اس سے ذہن کا بھی اثبات ہوتا (ایضاً سوم - ۱۶) مگر ایسا نہیں کیونکہ "ایک تو عالم ہے اور ایک آلہ علم ہے" (ایضاً سوم - ۱۷) یہ آتما ابدی اور قدیم ہوتی ہے کیونکہ جو شخص پیدا ہوتا ہے اس کو تجربہ ماضی کی یاد کی بنا پر مسرت خوف و غم وغیرہ ہوتے ہیں۔ (ایضاً سوم - ۱۸) اور چونکہ اس کو موت سے پہلے کی حالت میں کھانے کی عادت ہوتی ہے اس لئے بچہ پیدائش کے بعد فوراً پستان (مادر) کی خواہش کرتا ہے۔ (ایضاً سوم - ۲۲) اور نیز یہ کہ ہم کسی ایسے نوزائیدہ کو ہمیں پاتے جس کو خواہش نہ ہو (ایضاً سوم - ۲۵)۔

عناصر خمسہ یہ ہیں مٹی پانی آگ ہوا اور اکاش (ایضاً اول - ۱۳) بو ذائقہ رنگ لمس و آواز میں سے جن کا اختتام لمس پر ہوتا ہے وہ مٹی کے اوصاف ہوتے ہیں یکے بعد دیگرے ہر ماقبل کو رد کر کے یہ پانی آگ اور ہوا سے تعلق رکھتے اور آخری اکاش سے متعلق ہے (ایضاً سوم - ۶۱) عناصر معروضات حس اور آلات حس دونوں میں ملتے ہیں کیونکہ صرف وہ آلات ہو سکتے ہیں جن کو ان کا ادراک ہو سکتا ہے جن میں اوصاف ہوتے ہیں (ایضاً سوم - ۶)

نیاے مذہب کے فلاسفہ و شیشیکہ کی طرح سالمات کے وجود کو قدیم جانتے ہیں۔ چونکہ سالمات کا وجود حقیقی ہوتا ہے اس لئے کوئی پرکبہ ان کو تباہ نہیں کر سکتا۔ سالمات ہی ایسی شے ہیں جن کا وجود منقطع نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایسی شے کا وجود ہونا ناممکن ہے کیونکہ اکاش کا محیط ہونا اور سالمات کو منقسم کرنا لازمی ہے کیونکہ اس کے بغیر اکاش ہر شے پر محیط نہیں ہو سکتا تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ داخل اور خارج کے لفظوں کا معنولات پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ ایسی چیزوں میں نہیں پائے جاتے جو معلول نہیں ہوتیں۔ کیونکہ یہ عل سے نہیں بلکہ کسی اور شے سے منسوب ہوتی ہیں۔ (ایضاً چہارم ۸۱-۸۵)۔ اگر یہ دلیل پیش کی جائے کہ سالمات کے حقیقی اجزا ہونا لازمی ہیں کیونکہ جن اجسام کی صورت ہوتی ہے یا دوسرے اجسام سے وابستہ ہو سکتے ہیں ان سب کے متعدد اجزا ہوتے ہیں۔ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ سالمات کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ کیونکہ اگر سالمات کو چھوڑ دیں گے تو اس سے لامتناہی ترقی معکوس لازم آئے گی اور اس قسم کی ترقی معکوس ٹھیک نہیں ہوتی۔ (ایضاً چہارم ۸۸-۹۰)

جس طرح سے یوگ نے سانچہ میں ایشور کا تعقل زیادہ کر دیا تھا اسی طرح سے نیاے نے ویشیکہ میں ایشور کا تعقل زیادہ کر دیا۔ لیکن نیاے سوتروں کا ایشور صرف ثمراتِ عمل کے انتظام سے تعلق رکھتا ہے بعض کے اعمال کا نتیجہ تو فوراً ہی اور فنا ہر صورت میں رونما ہوتا ہے اور بعض کا اس طرح پر نہیں ہوتا۔ اس کا انتظام ایک اعلیٰ دارف ذات کرتی ہے جس کو ایشور کہتے ہیں۔ ایشور بھی ایک سبب ہے کیونکہ ہم عمل کے تمام ثمرات کو نہیں دیکھتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ انفرادی اعمال کی عدم موجودگی کی صورت میں ثمراتِ عالم وجود میں نہیں آ سکتے تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ عمل تمام تر علت نہیں ہے کیونکہ اس کا باعث ایشور ہوتا ہے (ایضاً چہارم ۱۹-۲۱) بلکہ میں نیاے کے فلاسفہ نے خدا کا یہ حیثیت خالق کے تعقل قائم کیا۔ ادینہ کی کتاب کسمن علی اس ایک مسئلہ پر لکھی گئی ہے۔ آئندہ باب میں

اس کے اصل استدلال کا خلاصہ درج کیا جائے گا۔

نیاے نے تصویریت کی مخالفت کی اور خارجی عالم کے وجود کا ذہن قف کے وجود سے علیحدہ دعویٰ کیا۔ اور اس طرح بدھ مت کے بعض بعض شعبوں کی مخالفت کی۔ اخیر زمانے میں پرتیہ بھینا اور ادویتہ کی بعض اقسام بھی اس کی مخالفت ہو گئیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ وجود حقیقی کا ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اشیا کا صرف وقوف کے ذریعے سے علم ہوتا ہے۔ مثلاً کپڑے سے اگر تار دور کر دیے جائیں تو پھر اس کا وقوف نہیں ہو سکتا (یعنی وقوف وجود حقیقی کا ایک جزو ہے اور اشیا کا وقوف سے علیحدہ وجود نہیں ہو سکتا) تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ نہیں۔ کیونکہ اس تمثیل میں دعوئے غلط ہے اس لئے وہ استدلال بدرجہ اولیٰ غلط ہوگا جو اس تمثیل پر مبنی ہے۔ کپڑا اور تار دو مختلف چیزیں ہیں اگرچہ ان کا ادراک علیحدہ علیحدہ نہیں ہوتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے میں تاریکچا میں (ایضاً چھام ۹۱-۹۳) یہ نظریہ کہ واقف و موقوف کا تعلق کچھ ایسا ہے جیسا کہ انسان اور ان اشیا کے مابین ہوتا ہے جن کو وہ خواب میں دیکھتا ہے یا ان کی حالت ایسی ہے جیسی کہ ماری کے شعبدوں کی یا گندہروں کے شہریا سرب کی ہوتی ہے ثابت نہیں کئے جاسکتے کیونکہ ان کے لئے کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ (ایضاً چھام ۹۶-۹۸)

یہ بات قابل غور ہے کہ فلاسفہ کا ہر گروہ انسان کے لئے اس کے جسم کے علاوہ جس کی باہریت کے مطالعہ سے ان کے فلسفہ کا آغاز ہوتا ہے اور کوئی نام استعمال کرتا ہے۔ سانکھیہ اس کو پرشہ کہتے ہیں۔ اس لفظ کی اصل اشتقاق کو متعین نہیں کرتے۔ لیکن اس کے دراصل معنی مذکر کے ہیں اور پراکرتی کے نفس کے غیر عامل شاپد کے لئے اس میں شک نہیں کہ یہ نام عجیب و غریب ہے۔ درشت اور یوگہ نہایت مناسب لفظ ہیں اور اگر کہ مذہب چریت پیمانہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ آخر می زمانہ کی سنسکرت میں ان کے معنی عامل کے تھے۔ اور اس طرح ان کے متعلق آگمہ کے تعقل کا خاصی طرح سے اظہار ہوتا ہے۔ ویدانتہ نے لفظ آتما کو عام کیا جس کے معنی ذات فطرت اور جوہر کے ہیں۔ اور اس میں

ایک طرح کا یہ بھی رجحان پایا جاتا ہے کہ دنیا کو ایک عین پر مبنی قرار دے۔ یہ عین برہما ہے۔ جو کائنات پر محیط ہے۔ ویشیشیکہ اور نیاے کے مذہبوں نے بھی اس لفظ کو اختیار کیا۔ اور شاید ان کے اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ اس سے ہم کسی شے کے ماننے پر مجبور نہیں ہو جاتے۔ وہ روح سے اس قدر اعمال منسوب کرتے تھے کہ ان کو پرشہ یا چترانیہ کے لفظ اختیار کرنا مناسب نہ معلوم ہوتا تھا۔ کیوں کہ ان لفظوں کے تفسیر میں اور آتما کو ترجیح دیتے تھے جو نسبتاً مبہم ہے یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ یہ لفظ اگرچہ بعد کے فلسفیانہ مباحث میں مرادف خیال کئے جاتے ہیں، لیکن دراصل ایسے نہ تھے۔ ان کے علاوہ معانی تھے۔ اور اشتقاق کے اعتبار سے ہر مذہب نے ان کو اختیار کیا تھا اور تعریف کی تھی پس اگرچہ سائنکھیہ یوگ و ویشیشیکہ اور نیاے سب کے سب ملک انفرادیت کے حامل ذوات ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے کی پرشہ اور آخری دو کی آتما میں بہت فرق ہے۔ پرشہ خالص چت شکی (قوت شعور و نور) اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن نیاے اور ویشیشیکہ کے نظام میں آتما متعدد اوصاف کا مرکز ہے۔ یعنی غیر ارادی حیاتی عمل ارادی عمل، خواہش، نفرت، وقف، لذت، الم وغیرہ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ان تمام چیزوں کی حامل ہوتی ہے جن کو سائنکھیہ عضو داخلی کے تفسیر کہتے ہیں۔ یہ اختلاف درشن کے اختلاف (یعنی اصل نقطہ نظر اور اس وجہ سے طریق تحقیق کے اختلاف) پر مبنی ہے۔ سائنکھیہ اور یوگ اپنے مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی نظریات کو وجود خالص (کیولیہ) کے تحقق پر مبنی قرار دیتے ہیں جو تغیر پذیر پرکری اور متغیر پرشہ کے مابین امتیاز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ خالص وجود کے شعور کو قطعی مسلم مطلق اور خالص علم کہتے ہیں۔ "میں انا نہیں ہوں" کوئی شے میری نہیں ہے، میں نہیں ہوں (سائنکھیہ) ایسے وجود کا احساس ہونا جس میں سے ایفوکا شعور کا فور ہو چکا ہو اور غیر ایفوکا شعور کی طرف اعتناء نہ کیا جاتا ہو اس حالت کے لئے کیولیہ سے زیادہ کوئی مناسب

لفظ نہیں ملتا۔ سانچہ اس کو تنہائی میں کہتے ہیں جس شخص کو کیولیہ کا تجربہ ہوتا ہو اس کے لئے ہر قسم کا تغیر ہر قسم کا انقلاب و تحول محض خارجی ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک پراکرتی جو متغیر ہے۔ پرشہ میں داخل نہیں ہوتی۔ اور علم و عمل و خواہش کے ذہنی افعال جن کو معمولی انسان عالم ذات سے متعلق خیال کرتا ہے اور خارجی عالم سے متعلق خیال نہیں کرتا وہ سانچہ کے نزدیک محض پراکرتی ہے۔ لیکن ویشیشیکہ اور نیا سے اپنا منقطع نظر اس الم کے رفق ہونے کو رکھتے ہیں جو پیدائش کی بنا پر ہوتا ہے اور جس کا باعث اشیا کی خواہش ہوتی ہے۔ اس لئے وہ اشیا کی تحلیل کرنا شروع کرتے ہیں اور جب اس کو ان کی صحیح قیمت معلوم ہو جاتی ہے تو پھر ان کی خواہش نہیں رہتی اس طریق پر وہ پیدائش اور الم دونوں سے نجات پا جاتے ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ روح کو جبری تناسخ سے جو تکلیف پہنچتی ہے اس کا علاج کریں۔ جب وہ اس نقطہ پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی تحلیل عالم ختم ہو جاتی ہے اس لئے اس کے نزدیک آتما میں یہ تمام قوتیں موجود ہوتی ہیں اور ان کی توجیہ اس کے نزدیک عنا صری یعنی خاک آب آتش ہوا اکاس زمان و مکان سے نہیں ہوتی۔ آتما کے اوصاف غیر ارادی حیاتی فعل ارادی عمل خواہش نفرت و قوف آلات حس و آلات ارادہ (منس) کا ضبط آتما کا اس حیثیت سے تحقق کہ وہ ان چیزوں کی مالک ہے، زندگی کا صحیح مقصد ہے۔ اور اس سے بھی نجات (نکش) حاصل ہو سکتی ہے جو کسی اور علی تعلیم سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے عالم کے متعلق ویشیشیکہ کی توجیہ اسی قدر صحیح ہے کہ جس قدر کوئی اور توجیہ صحیح ہو سکتی ہے یہ ایسا فلسفہ نہیں ہے جو کسی اور فلسفہ کے تابع ہو یا سولے ایک حل کے کسی اور صحیح اور قطعی حل کی طرف ہماری رہبری کرے بلکہ یہ عقدہ کائنات کا ایسا ہی غیر متناقض قطعی اور صحیح حل ہے جیسا کہ کوئی اور ممکن ہے۔

موجدین ہند نے اس خیال سے کہ ہمارا فلسفہ ویشیشیکہ و نیا سے مذہب کے فلسفہ کے سالماتی نظریات پر فوقیت رکھتا ہے ازراہ نخوت و غرور

ان مذاہب کے بانیوں کے ناموں یعنی کناڈہ اور گوتم کا مذاق اڑایا ہے۔ کناڈہ کو تو وہ کنبہ ہو کہ یعنی سالمات کا کھانے والا کہتے ہیں اور گوتم کو اکشاپاؤہ یعنی وہ شخص جس کی پاؤں میں آنکھیں ہوتی ہیں (جس سے وہ تلاش سالمات میں مشغول ہوتا ہے) کہتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سالماتی نظریہ بھی اسی قدر صحیح ہے جتنا کہ کوئی اور نظریہ ہو سکتا ہے۔

فصل پنجم

پروہ حماسا

دید کا لٹریچر مختلف قرون کے طبقات پر مشتمل ہے۔ جو باہم برسی طرح گڈٹڈ ہیں۔ اول تو بہت ہی قدیم بھجن ہیں جو اس عہد سے متعلق ہیں جبکہ عبادت بہت ہی سادہ تھی۔ اس زمانے میں رشی اندروشنو مترہ اور دروند کی تعریف میں بھجن گاتے تھے۔ اور جب وقت پڑتا تھا تو دفع مسیت کے لئے یا اپنی کسی دلی تمنا کے برآنے کے لئے گوشت اور سوّم کی نذر چڑھاتے تھے ان کے کچھ بھجن ایسے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قربانی کی رسم بہت سچیدہ ہو چکی ہے اور بہت سے اشخاص کا ذکر آتا ہے جو بتدریج اس کو انجام دیتے تھے۔ جب وحی والہام کا زمانہ ختم ہو گیا تو بھجن ادھر ادھر لوگوں کے حلقے یا پھیلے ہوئے تھے ان کی تدوین کا کام شروع ہوا (بھجنوں) (رگوں) اور نثر کے مقالوں (سجوں) کی تصنیف اور ان کے دید کی صورت میں مدون ہونے میں اتنی طویل مدت ضرور صرف ہوئی ہوگی جس نے فترتوں کے مواقع اور غایت کو بیشتر فراموش کر دیا ہوگا۔ اب یہ کل لٹریچر مقدس شروٹی ہو گیا اور قربانی اور نذر کے وقت ان سب کا اعادہ کرنا پڑتا تا کہ الہام کا کوئی جزو ضائع نہ ہو جائے۔ اس زمانے میں بھی بھجنوں کے حلقے سیاق سے علیحدہ کر کے فترتوں کے

طو پر استعمال کئے جاتے تھے اور ان کو لٹریچر نہ خیال کیا جاتا تھا۔ وشنو پران میں ایک روایت ہے کہ ابتداء وید ایک ہی تھا جس کو یجر وید اور دیاسہ کہتے تھے اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا، ان حصوں میں سے ایک ایک کو برہمنوں کا ایک ایک طبقہ قربانی کے وقت پڑھتا تھا۔ اودھوریو اصل قربانی کرنے والا ہے اس کے استعمال کے لئے یجر وید مذہب کی گئی۔ جس میں فتر یعنی نظم یارک اور نثر (جس) ہیں۔ ان کے ساتھ اودھوریو قربانی کے ہر جزو کو انجام دیتا تھا خواہ وہ سادہ ورشہ پورن ماشہ اشٹی (نئے چاند اور پورے چاند کی قربانیاں) ہوں یا اشومیدہ اور پرشہ میدہ (یعنی گھوڑے اور انسان کی پیچیدہ قربانیاں) ہوں۔ یجر وید سب سے زیادہ پیچیدہ ہے کیونکہ یہ اودھوریو کا وید ہے جو قربانی کا اصل کام انجام دیتا ہے۔ اس لئے اس میں مختلف رسوم کی ترتیب کا پورا پورا لحاظ ہے۔ اس لئے اب اس کے پہلے مدون ہونے کی وجہ بالکل ظاہر ہے۔ ہوتا دیوتاؤں کو قربانی کی دعوت دیتا تھا اور بھجن گا کر ان کی حمد کرتا تھا۔ یہ ایک اعتبار سے ان قدیم رشیوں کا غائندہ تھا جو بھجن تصنیف کرتے تھے کیونکہ اس کا یہ کام تھا کہ ثنا و صفت بیان کر کے معبودوں کو دعوت دے۔ اس کے ترانے طویل ہوتے تھے اور عموماً خاص وقتی اعمال و افعال سے کوئی متعلق نہ رکھتے تھے جیسے کہ اودھوریو کے فتر اس کے اعمال و رسوم سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لئے اس کے واسطے جو وید مدون ہوئی، اس میں بہت سے بھجن اپنی اصلی حالت میں موجود تھے یعنی ان میں مصرعوں اور بیتوں کو سیاق سے علیحدہ نہ کیا گیا تھا اسی وجہ سے رگ وید میں زیادہ تر مربوط چیزیں ہیں۔ اسی بنا پر یو پرین اہل علم کا خیال ہے کہ یہ یجر وید سے پہلے مدون ہوئی ہے اور بعض نے اپنے اس خیال میں اس حد تک غلو کیا ہے کہ وہ رگ وید کو ایک تاریخی کتاب قرار دیتے ہیں۔ اُدگاتا خاص اور چیدہ بھجنوں کو قربانی کے وقت گاتا تھا اور اس کے فائدے کے لئے سام وید مدون ہوئی۔ اس طرح تری وید عالم وجود میں آئی جس کو زمانہ قدیم کے ہندوؤں کی قومی یا قبائلی مذہبی رسوم کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں۔ غانگی رسوم، جن کا گھر کی زندگی سے تعلق تھا اور جن سے معمولی لوگوں کی

خواہشیں اور تمنائیں متعلق تھیں، ان کی انجام دہی قدیم ترین زمانہ میں اتھروانہ سے متعلق تھی جو خاندان کا طبیب ہوا کرتا تھا۔ جو کچھ اس کے کام میں آتے تھے۔ ان کو اتھروید میں جمع کیا گیا۔ خود رگ وید میں ایسے حصے ہیں جو بعد میں اتھروید کے شاہی مشاگرد ویدجمن ۱۹۵۵ میں ایک دو شیزہ کا ذکر ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی آرائش کا کل چاہتی تھی اور اس کے بڑھانے کے لئے اس کو ایک خاص قسم کی عبادت کی ضرورت تھی بعد میں جب قربانی کے رسوم و عبادات بہت پیچیدہ ہو گئے تو ان کیلئے ایک نگرانکار و ناظم کی ضرورت ہوئی جس کو برہما کے نام سے موسوم کیا گیا اور ایک خاص مکان کی ضرورت لاحق ہوئی جس کا گڑھیا نام رکھا گیا۔ اس وقت اتھروید برہما کے حصے میں آئی اور کچھ مدت کے بعد لوگ اس کی اہمیت بھول گئے قدیم ترین زمانہ سے ترمی دویا کی عظمت ہندوؤں کے قلوب میں بہت زیادہ ہے۔ اس کی عبادات و رسوم کا وہ حد سے زیادہ احترام کرتے ہیں۔ قدیم کتب میں جو اس کی ہر جگہ تقدیس کے حوالہ ملتے ہیں، اس سے دو مغالطے پیدا ہو گئے ہیں۔ (۱) اتھروید اور ویدوں سے بعد کی ہے (۲) اس نصب العین جس میں جاو وٹو نے وغیرہ داخل ہیں مذموم ہیں۔ (۱) اتھروید میں بہت سے ایسے شکتے بھی ہیں جو رگ وید میں بھی ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اتھروید نے ان چیزوں کا رگ وید سے اقتباس کیا ہے۔ ان کی تدوین مختلف اغراض کے لئے ہوئی تھی۔ مگر مبداء اصلی ان کا ایک ہی ہے۔ اور ویدوں کی طرح قدیم و مقدس تھی تب ہی توجب برہما کی نئی خدمت کا آغاز ہوا یہ ان سے مختص ہوئی ہے۔ یجر وید کے نمبر بھی اسی قدر قدیم ہیں جس قدر گار و ویدوں کے ہیں۔ اور یو جو جس شے کو چھوتا یا استعمال کرتا ہے وہ خواہ تو پتر ہو یا گھاس ہو یا آگ غرض کہ کچھ بھی ہو اس کے پردے میں وہ ایک دیوتا کو ضرور مضمر سمجھتا ہے اور اس کی خوشامد کرتا ہے کہ کہیں وہ ناراض نہ ہو جائے اسی طرح اتھروانا و جمع اعصاب کا علاج اس طرح سے کرتا ہے کہ جو دیوی اس کا باعث ہوتی ہے اس کی ثنا و صفت بیان کرتا ہے مندرجہ ذیل اقتباس آپس تمبا شر و تا سوتر سے ہے، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ

وید کے بھجنوں کے منتر بھی اسی قدر بے ڈھنگے اور لغو ہیں جس قدر کہ اور منتر ہوتے ہیں۔
 ساتا یہ کے برتنوں کو گرھپیتہ کی آگ پر اس دعا کو پڑھتے ہوئے کہ
 اے معبود درخش جل جائیں، فتنہ و فساد پھیلانے والے جل جائیں، گرم
 کیا جاتا ہے اور پولیشہ کو یہ کہہ کر نکالا جاتا ہے کہ تم بہادر ہو مجھ کو بہاؤ دیو۔
 (تیت سام ۱-۱) اگر گرھپیتہ کی آگ کے شمال ہے ایک انگارہ لیا جاتا ہے
 اور یہ کہا جاتا ہے، جھگڑے اور اندیشے رفع ہو جائیں وہ لشکر جو ہمارے خلاف
 آتا ہے وہ دور ہو جائے وہ (یعنی اودھوریو) برتن کو انگاروں پر رکھتا ہے اور
 یہ کہتا ہے "تو ماتر شوا کا دودھ دو صحنے کا برتن ہے تو آسمان ہے تو زمین ہے تو
 سب کا حاصل ہے (اپنی جگہ انگاروں کے اندر ہے) مضبوط ہو جا، اپنی
 عظیم الشان قوتوں سے نیچے نہ گر (ایضاً ۱-۱-۳) یا وہ برتن کو انگاروں
 پر رکھتا ہے "اے دودھ پکانے کے برتنوں میں تم کو آگ پر اس لئے رکھتا
 ہوں کہ یجن ضائع نہ ہو جائے تم اندر کی خاطر اس ایلے ہوئے دودھ اور دھبی
 کو رکھو جس کو گائے نے دیا ہے آگ کو برتن کے گرد رکھ کر بائیں سے داہنے
 کی طرف یہ کہہ کر بہریگو اور انگھرس کی تپس سے گرم ہو جاؤ اس میں سکھ پوترہ
 رکھتا ہے اور انگلیوں کو مشرق کی طرف کر کے وہ کہتا ہے کہ تم سو گناہ دسوس
 کے پوترہ ہو تم نہ اگناہ دسوس کے پوترہ ہو۔ وہ سکھ پوترہ صبح کے وقت
 انگلیوں کو شمال کی طرف کر کے دیگھی میں رکھتا ہے برتن کو بھیچے سے پکڑ کے
 خاموش ہو جاتا ہے یا وہ اس طرح سے پوتر کو ہاتھ میں لیتا ہے۔ برتن کو
 اٹھانے کے لئے تیار کر کے گائے کا دودھ دہتا ہے وہ رسا پکڑتا ہے تاکہ
 دودھ دو صحنے سے پہلے بچھڑے کو باندھ دے اور کہتا ہے کہ تو ادیتی کا
 رتا ہے یجانہ اس رے کو مقدس کر دیتا ہے جس کو یہ کہہ کر ہاتھ میں لیا جاتا
 ہے کہ تو تینتیس تاروں کا رسا ہے۔ پاکی کے ساتھ یہ رتا بچھڑے کے باندھنے
 کے لئے اچھی طرح سے کام دے (تیت براہ سوم ۲-۳۳) وہ یعنی اودھوریو
 بچھڑے کو ایک ستون کے ساتھ یہ کہہ کر باندھ دیتا ہے کہ "تو پوتا ہے (تیت براہ
 سوم ۴-۲۹) وہ گوالہ کو یہ کہہ چلاتا ہے کہ بناؤ بچھڑے کو گائے کے پاس کب لے گئے۔

گوال اودھوریو کو یہ کہہ کر آواز دیتا کہ میں پچھڑے کو گائے کے پاس لے جاتا ہوں۔ وہ پچھڑے کو گائے کے پاس یہ کہہ کر لاتا ہے کہ اے گائیو میں تمہارے پچھڑوں کو تمہارے پاس لاتا ہوں۔ ان کو کوئی بیماری اور مرض نہیں ہے اور وہ دولت کی زیادتی کا باعث ہیں (تیت براہ۔ سوم ۷۔ ۴۔ ۴۰) اودھوریو یہ کہہ کر حکم دیتا ہے کہ ان گائیو کے درمیان سے نہ چلو جن سے ان کے پچھڑے جدا کر لئے گئے ہیں۔ اور نہ دوبارہ (مقدس آگوں کی جگہ) میں سے چلو اگر کوئی ان پچھڑوں کے پاس سے گزرتا ہے تو وہ کہتا ہے سانا یہ کون لے جاؤ گوال کہتا ہے کہ بیٹھو۔ گوال یہ کہہ کر بیٹھتا ہے کہ میں تمہارے پاس ایسے پچھڑے لاتا ہوں جن کو کوئی بیماری نہیں ہے اور جو دولت کی زیادتی کا باعث ہیں۔ میں جو کہ زندہ ہوں تمہارے قریب بیٹھتا ہوں جو زندہ ہو جو مقوی و دودھ اور گھی سے پر ہو (تیت براہ سوم ۷۔ ۴۔ ۴۰) شور و دودھ نہ دوسے گایا دوسے گا تو لکڑی کے برتن میں۔ بیجہ مانہ دوسہی ہوئی گائے اور اس کے پچھڑے کے ساتھ آتا ہے اور رہتے ہوئے دودھ کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ میں تمہارے پاس تمہارے پچھڑے لاتا ہوں جن کو کوئی بیماری نہیں ہے اور یہ دولت کی زیادتی کا باعث ہیں۔ دیا دیا پر تقویٰ اس یجن کے لئے دودھ دے دہاتا سم دایو اور دات یجانہ کی دولت میں زیادتی کا باعث ہوں۔ (تیت براہ سوم ۴۔ ۴۰) اتھروید میں اور ویدوں سے مابہ الامتیا زاس کے علاوہ کوئی اور بات نہیں ہے کہ اس کے فتر پیچیدہ ہیں۔ یہ چاروں سمہتہ ایک مدت مدہ تک ملک و قوم کی ضرورت کو پورا کرتے رہے ہیں۔

اس زمانے کے بعد تمدن میں ایک وقفہ ضرور آکر پڑا ہوگا۔ اور یہ طویل بھی اتنا ہوگا جس کی وجہ سے سمہتہ کی زبان بعد کی نسل کے لئے غریب ہو گئی ہوگی۔ اس زمانے میں زبان براہمنہ ہو گئی جو وید کی سنسکرت اور ادبی سنسکرت کے بین بین ہے۔ سمجھنوں کے معنی مبہم ہو گئے تھے۔ اب یہ بلا امتیاز قربانی کے مواقع پر استعمال ہونے لگے اور ان کی عجیب و غریب طور پر ترجمانی کی جانے لگی۔ پنڈتوں اور سجادوں کے جمعوں میں اکثر عبادات کی تفصیل اور نثروں کے

استعمال پر مباحث ہونے لگے۔ اس قسم کے مباحث کا تصفیہ کرنے کے لئے اکثر نیا نیوں کا استعمال ہوا۔ نیا سے تمثیلات انتاجات و امثال ہیں جن کو اب بھی استدلال کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے اہی کنڈ لانیا سے (سانب اور اس کی کنڈ لیوں کی تمثیل ایک ہونا اور ایک سے زیادہ بھی ہونا) سہالی پلا کا نیا سے (یعنی پاولوں کی پوری دیچی کا حال ایک پاول کو دیکھ کر معلوم کر لینا) منطق کے مبادی ہیں۔ اس قسم کے نیا سے جدید فرقوں کے ہائیک کی اصل اساس ہے۔ ان امور اور ان سے متعلق امور کے تعلق بھی براہمنہ میں فیصلے موجود ہیں جن میں ان کے علاوہ خاص خاص متروک کی تصنیف کے حقیقی یا فرضی روایات بھی ہیں۔

شدہ شدہ براہمنہ کا کتب مقدسہ میں شمار ہونے لگا اور یہ بھی الہامی وید کے مادی قرار دیئے جانے لگے۔ کتب مقدسہ کی وسعت سے مفسر و شراح کا کام اور بھی مشکل و سجدہ ہو گیا ویدوں کے مختلف اختلافات کی توجیہ و تشریح کرنا اور عبادات و رسوم کی مشکلات کو رفع کرنا نیا نیوں کا کام ہو گیا اور اس نے نشوونما پا کر ماسا شاستر کی صورت اختیار کر لی وہی قسم کا ایک مجموعہ جے منی کے سوتر ہیں۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ اپورشہ نے حاشیہ لکھا تھا اور پر سہرہ نے شرح کی تھی۔ جے منی کا حوالہ بدریانہ نے اپنی کتاب ماسا سوتر میں بھی دیا ہے اور اس کے دلائل کو توڑا ہے اس لئے وہ چھٹی صدی قبل مسیح سے بعد کا آدمی نہیں ہو سکتا۔ اور اس زمانے میں وید کے زمانہ کی قربانیاں اس قدر ہیما نہ ہو چکی تھیں کہ گوتم سدھارتھ کی سرکردگی میں بدھ مت کا رد عمل ہو ہی گیا۔ جے منی کے سوتروں کا مقصود یہ ہے کہ دھرم کی شرح کرے کہیں کہیں یہ دھرم کی تحقیق بھی کرتا ہے۔ جو کچھ کتب مقدس کے احکام سے مستنبط ہوتا ہے وہی دھرم ہے۔ اب اس کی اصل کا امتحان شروع ہوتا ہے۔ جب پرشوں اور اندریوں میں تعلق ہوتا ہے تو ہمدھی (اوراک) پیدا ہوتی ہے۔ اس قسم کا اوراک (فرض کی) اصل نہیں ہے کیونکہ یہ ان چیزوں سے بحث کرتا ہے جو بردقت اوراک موجود ہوتی ہیں حالانکہ فرض کا اس وقت وجود نہیں ہوتا۔ چنانچہ جے منی کے نزدیک قانون کو تو جہ امتداد ایسی جناب سے

جصل ہونی چاہئے۔ جو ادراک سے ماورا ہو۔ بلند ترین اور برترین پرستہ بھی اپنے آلات ادراک کی وجہ سے محدود و مقید ہے اس لئے یہ فرض کو اقتدار کے ساتھ نافذ کرنے کے قابل نہیں ہوتی۔ ویدی احکام کا استناد اس امر پر مبنی ہے کہ یہ ایسے واقعات سے بحث کرتے ہیں جو انسان اور دیوتاؤں کے تجربہ سے ماورا ہیں پس ماسا کے فلسفہ میں ایثار کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ وید کا کرم کا لٹہ (یعنی وید منی اپنی شد) میں برہما کو کائنات کی عین جو کھا گیا ہے تو وہ بہت ہی بہم طور پر کھا گیا ہے اور وہ بھی آخری حصول میں خود آتما کا نظریہ یعنی یہ کہ انسانی روح ان اجسام سے علیحدہ بھی رہ سکتی ہے جن کی اس سے زندگی ہوتی ہے ایک عرصہ تک معرض کلام میں رہی چنانچہ پچی کیتس نے یہ سے جو یہ سوال کیا ہے کہ کیا اس روح جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی اسی طرح سے زندہ رہتی ہے جس طرح سے کہ اس سے پہلے ہوتی ہے اور اس کے متعلق یہ کہ یہ جواب دینا کہ اس کے متعلق خود دیوتاؤں کو شک ہے۔ اس امر کی کافی دلیل ہے کہ یہ سوال گوتم بدھ کے زمانے میں اس قدر غیر اہم تھا کہ اپنی مخصوص تعلیم کے دیتے وقت وہ اس کو نظر انداز کر سکتا تھا اسی طرح سے اصل ماسا نے بھی اس سوال کو نظر انداز ہی کیا اور وید کے عقیدہ وید کی عبادات کے رواج دینے کے علاوہ اور کسی شے کو ہاتھ نہ لگایا۔ اس اقتدار کو بغیر کسی شخصی وجود کی مدد کے ثابت کرنے کا یہی طریقہ تھا کہ وید ہمیشہ سے ہیں اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا تھا جب کہ وید کے لفظ غیر مخلوق ہوں یعنی الفاظ و اشیا کا رشتہ ایسا ہو کہ اشیا کے لفظی نام قدیم ہوں۔ چنانچہ ماسا سو تر کہتا ہے۔

چونکہ آواز و حس کا تعلق غیر مخلوق ہے، اس لئے یہ ایسی چیزوں کے متعلق جن تک ادراک و استدلال سے نہیں پہنچ سکتے بے خطا علم کا باعث ہوتی ہے اس سند کو بدیانہ تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں۔ جے منی کی طرح سے بدریانہ کو بھی با شعور برہما کے وجود کو کائنات کی عین ثابت کرنے کے لئے محض وید کی سند پر اعتماد کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کا وجود ادراک و دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ پس وہ عام طور پر جے منی کا استدلال

تسلیم کرتا ہے کہ وید قدیم ہیں اگرچہ دیوتا اور دنیا قدیم نہیں ہے کیونکہ پرلہ سے ماقبل اور مابعد کے اسما و صور میں عینیت پائی جاتی ہے۔

جسے منی آوازوں کی ابدیت ثابت کرنے کے لئے مندرجہ ذیل ثبوت بیان کرتا ہے (۱) آواز قدیم ہے۔ کیونکہ یہ معنی سمجھانے کا موجب ہوتی ہے جس شے کا کسی نام کے ذریعہ سے حوالہ دیا جاتا ہے وہ ہمیشہ گویا کہ نام پر مبنی ہوتی ہے (۲) اس کو سب ایک وقت میں تسلیم کرتے ہیں۔ (ایضاً یجم۔ ۱۹) اگر یہ عارضی دفانی ہوتی تو یہ کیونکر ممکن ہوتا (۳) یہ میسر ہوتی ہے۔ ایک آواز کو اگر دس مرتبہ دہرایا جائے تو یہ دس آوازیں نہ ہوں گی جو اس صورت میں ہوتا جب کہ آواز ایک تغیر پذیر شے ہوتی (۴) اس کے فنا ہونے کی توقع کرنا کسی کوئی وجہ نہیں ہے (ایضاً یجم۔ ۱-۲۱)۔ (۵) اگر آواز کسی اور جوہر کی تغیر پذیر صورت ہو تو صحیح معنی میں کوئی ایسی شے نہ ہوگی جس کا آلہ سماعت کے ذریعہ سے ادراک ہو سکے۔ ہر آلہ حس دنیا کے کسی ایک ابتدائی جوہر کے مطابق ہوتا ہے پس آواز ایک جوہر اصلی ہے یعنی یہ کسی اور جوہر کی صورت متغیرہ (وکارہ) نہیں ہے۔ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ وید بھی آواز کی قدامت کی صدا بلند کر رہا ہے، نیا نیک قدامت صوت کے نظریوں پر جو اعتراض کرتے ہیں ان کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

آواز ایک حاصل و نتیجہ ہے۔ چنانچہ ہم اس کو پیدا ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں (۲) یہ فنا ہو جاتی ہے (۳) ہم سمجھتے ہیں کہ ”وہ آواز نکال رہا ہے“ (۴) اس کا ادراک قریب و بعید مختلف اشخاص کو ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ایک اور غیر متغیر نہیں ہو سکتی (۵) یہ پراکرتی و کرتی ہونے کی قابلیت رکھتی ہے۔ سندھی میں واک ایک سے دوسرے میں بدلتی ہیں۔ چنانچہ دو ہی آترہ و وہیا تر بن جاتا ہے جو لوگ اس کو برپا کرتے ہیں یہ ان کی تعداد سے بڑھ جاتی ہے۔ ان اعتراضات کا (یجم۔ ۱-۱۲-۱۴) سوتروں میں جواب دیا گیا ہے۔ اس بات کو دونوں گروہ تسلیم کرتے ہیں کہ آواز کا ادراک لمحی ہوتا ہے۔ لیکن آواز کے عدم ادراک کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ سامع اور آواز (جو مروض سماعت ہوتی ہے) کے مابین قرار واقعی

اتحاد نہیں ہوتا۔ آواز موجود تو ہمیشہ ہوتی ہے لیکن اس کا اظہار نادرہ (شور) کی حیثیت میں ہوتا ہے اور جب یہ انسان سے نکلتی ہے تو ہوائے محض و صل فصل پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہوائے یہ ارتعاشات انسان کے آلہ سماعت کو آواز ماقبل کے ساتھ متصل کرنے کا کام دیتے ہیں۔ آواز نکالنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ارتعاشات نکلتے ہیں جو بلاشبہ لمبی و عارضی ہوتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ ایک ہی آواز کو ایک ہی وقت میں بہت سے آدمی سنتے ہیں اس کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ ایک آواز غیر متغیر نہیں ہے۔ اس میں یہ سورج کے مشابہ ہے جو ایک اور غیر متغیر ہونے کے باوجود بہت سے آدمیوں کو ایک ہی وقت میں نظر آتا ہے۔ منہ می میں آواز کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دوسری آواز میں متغیر تو نہیں ہوتی بلکہ (مثال میں) پہلی آواز دوسری آواز کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ جب آواز میں زیادتی ہوتی ہے تو ظاہری ماد یعنی ارتعاشات ہوا میں اضافہ ہوتا ہے اصل جو ہر یعنی شدہ میں اضافہ نہیں ہوتا۔

اگر یہ واقعہ ہمارے ذہن میں ہو کہ ہندی فلسفے میں ذہنی حالتیں مادی تغیرات ہوتی ہیں تو یہ ماسا کا نظریہ سمجھنا دشوار نہ ہوگا کہ آواز و ص کے مابین قدیم و ابجدی تعلق ہے۔ کسی شے کا ذہنی تعقل چونکہ لطیف مادہ کی ایک شکل ہوتا ہے اس لئے یہ اس شے کے جوہر کے ساتھ اسی مادی درجہ میں ملحق و متصل رہتا ہے زبان سے نکلا ہوا نام نادرہ ہوتا ہے۔ جو ابدی آواز کا عارضی اظہار ہوتی ہے اور آواز اکاش کی ایک مستقل صورت ہے جو کہ آلہ فکر کا مواد بھی ہوتا ہے اس لئے ایک ایسا خیال مستقل طور پر موجود ہوتا ہے جس کا اس کے نام سے تعلق ہوتا ہے یہ الفاظ دیگر نام اور روپ ایک ہیں۔ خیال اور نام شعور میں ایک ساتھ آتے ہیں۔ اس توجیہ سے یہ بات ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اظہار کو ہندوؤں کی کتابوں میں ہمیشہ نام روپ کیوں کہا جاتا ہے اور اذانکہ شونیتہ کیتو کو اس علم کی مثال دیتے وقت جس میں ہم کو وہ آوازیں سنائی دینے لگتی ہیں جو سنی نہیں جاسکتی اور ان چیزوں کا ادراک ہونے لگتا ہے جن کا اور اک نہیں ہو سکتا یہ کیوں کہتا ہے ”عزیز من جو بکھڑی کے ایک ڈمیر سے وہ تمام چیزیں معلوم

ہو جاتی ہیں۔ جو شئی کی ہی بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے تغیر محض الفاظ کا ہے اور نام کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ (چارم بہتم و کار و ہم دہیم رجا۔ اپنی شد ششم ۱ - ۲) الفاظ کے معنی کے قدیم ہونے کا خیال اس قدر لغو اور وقیانوسی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ اس کو خیال کرتے ہیں۔ سر ایور لاج اپنی کتاب حیات مادہ (جس کو طبعی کی مابعد الطبیعیات کہہ سکتے ہیں) لکھتے ہیں "روح و جسم یا زیادہ عمومیت سے تو روحانی و مادی کے تعلق کی پیشیل جملہ کے معنی اور ان تحریری یا تقریری الفاظ سے دی جاتی ہے۔ جن سے یہ معنی سمجھ میں آتے ہیں لکھنے یا بولنے کو معنی کا قلب لباس کہہ سکتے ہیں، یہ اس کے جوہر کے ظاہر کرنے کی ایک صورت ہوتی ہے۔ جب اس کو آدیا جاتا ہے تو جملہ کے اندر زمانی علاقہ بھی لازمی طور پر ہوتے ہیں۔ اس کی ایک ابتدا ہوتی ہے۔ ایک وسط ہوتا ہے اور ایک انتہا ہوتی ہے۔ اس کا اعادہ ہو سکتا ہے اور اس کے حاصل کو دوسرے الفاظ میں بھی بیان کیا جاتا ہے لیکن خود جملہ میں داخلی معنی کے لئے کسی زمانی نسبت کا ہونا ضروری نہیں ممکن ہے کہ یہ ہمیشہ صحیح ہو سکن ہے کہ یہ قدیم و ابدی آب کی صورت میں ہر وقت موجود رہے اور بنی نوع انسان اس کو مختلف زمانوں میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ سمجھتی رہے۔" ص ۱۱۵۔ پریکس میولر اس ماسک تعلیم کے متعلق رائے زنی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فلاسفہ نہہہ سمجھتے تھے کہ مطالعہ زمان بھی فلسفہ کا ایک لاینفک جزو ہے ظاہر ہے کہ وہ یہ محسوس کر چکے تھے کہ صرف زبان ہی فکر کی ایک مظہری صورت ہے اور چونکہ انسان دوسروں کے خیالات کا پتہ چلانے کا اور کوئی ذریعہ نہیں رکھتے اور یہی نہیں بلکہ اپنے خیالات کا بھی صرف الفاظ کی صورت میں ادراک کر سکتے ہیں اس لئے جو شخص فکر کا مطالعہ کرتا ہے اس کا یہ فریضہ ہو جاتا ہے کہ قبل اس کے کہ فکر کی تحلیل کرے، اور اس کے معنی کے سمجھنے کی کوشش کرے الفاظ کی نوعیت کی تحقیق کرے۔ وہ یہ سمجھتے تھے (جو کہ دور حاضر کے فلاسفہ بھی تاحال سمجھنے سے قاصر ہیں) احضار و تفنیل میں فرق ہے۔ اور صحیح معنی میں فکر کو صرف تفنیل الفاظ ہی سے بحث ہوتی ہے۔

اور یہ کہ لفظ اور فکر دو ایسی چیزیں ہیں جو کبھی منفک ہو ہی نہیں سکتیں اور جب یہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتی ہیں تو فنا ہو جاتی ہیں (فلسفہ ہند کے مذاہب ستہ ص ۵۲)

وید کی قدامت و استناد کو اپنے نزدیک تشفی بخش طریق پر ثابت کرنے کے بعد جے منی اپنے زمانہ کے معقولیوں کے اعتراضات کو لیتا ہے جو وہ وید کے ان حصوں پر کرتے ہیں جن کا یجن کے دھرم سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ معمولی دنیاوی امور سے بحث کرتے ہیں۔ اس کی توجیہ کے لئے ارتھ وادھ کا نظریہ اختراع کیا گیا تھا جو باقی ویدوں کے تابع اور ان کی ایک طرح شرح ہے جو شے وید میں بطور حکم کے نہ تھی اس کو تشریحی کہہ کر ٹال دیا گیا۔ ماسا کے مذہب میں وید کے جملوں کے علیحدہ کرنے کا مفید کام جاری رہا یہاں تک کہ وید کے جملوں کی پانچ قسمیں ہو گئیں۔ یہ حسب ذیل ہیں (۱) ودھی (۲) منتر (۳) نامہ (۴) نشید (۵) ارتھ وادھ۔ ودھی وید کا حکم ہوتا ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) اپتشی ودھی، یہ ایسا حکم ہوتا ہے جو اور حکام کا باعث ہوتا ہے (۲) دنی یوگہ ودھی، ایسا حکم جس میں قربانی کے لوازم ہوتے ہیں (۳) پرے یوگہ ودھی جس میں اس قربانی کے متعلق ضروری احکام ہوتے (۴) ادھی کار ودھی، جس میں اس منزلت کا ذکر ہوتا ہے جو انسان کو قربانی کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ منتر وید کا وہ جملہ ہوتا ہے جو انسان کو قربانی کی متعلقہ چیزیں یاد دلاتا ہے۔ جن منٹروں سے یہ غایت پوری نہیں ہوتی وہ بھی کسی غیر معلوم طرز پر قربانی کی کامیابی میں شریک ہوتی ہیں۔ نام دہ میں خاص خاص قربانیوں کے نام ہوتے ہیں مثلاً ادپیہہ چترہ وغیرہ۔ نشید کے امین ایسے جملے ہوتے ہیں جن میں بعض افعال کی ضمانت ہوتی ہے۔ ارتھ وادھ وہ عبارتیں ہوتی ہیں جو ودھی یا نشید کے تابع ہوتی ہیں اور اس میں یا تعریف ہوتی ہے یا مذمت ہوتی ہے۔ یہ تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) گنہ واہ کے خلاف ہوتی ہے۔ مثلاً ”سورج قربانی کا ستون ہے“ (۲) انو وادھا یا بیان ہوتا ہے جو تجربہ انسانی کے موافق ہوتا ہے۔

مثلاً آگ سہری کی دوا ہے۔ (۳) بھوتارتھ واوہ ایسا بیان ہوتا ہے جو دوسرے ثبوت کے ذریعہ سے تعلق نہیں رکھتا۔ مثلاً اندرنے ورترا کے خلاف طوفان رعد برکیا رفتہ رفتہ ارتھ واوہ کے معنی ایسی شے کے ہو گئے جس کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور جو بہت پسند خاطر نہ ہوئی اس کو ارتھ واوہ کہہ کر اڑایا جانے لگا۔

صورت اور معنی کے تعلق کے مسئلے کے علاوہ ماسا کے مذاہب نے ایک اور مابعد الطبیعیاتی مسئلے کو حل کیا ہے۔ اور وہ اوپر واپا توانائی بالقوہ کا مسئلہ ہے۔ قربانیوں کے پھل ظاہر طور پر نہیں ملتے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اس طرح کیونکر عمل کر سکتی ہے کہ اس سے مستقبل میں کوئی نتیجہ برآمد ہو سکے۔ فعل بہت دور اور اس کو اس قدر مدت ہو چکی ہے کہ جس کا قیاس بھی نہیں ہو سکتا۔ پس اس سے یہ قیاس کیا گیا کہ قربانیاں غیر مرئی تغیر پیدا کر دیتی ہیں اور جب وقت آتا ہے تو یہ قربانی کے ثمر کا باعث ہوتا ہے۔ اس خیال کو جے منی ایک مختصر سوتر میں بیان کرتا ہے (دویم۔ ۱-۵) چو دانا پھر اربہہ جس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے چو دانا سے مراد اوپر والے اور اوپر والا جو دار بہہ کے لئے ہوتا ہے جس کے متعلق حکم ہے کہ ”جو شخص سورگ کا خواہشمند ہے اس کو قربانی کرنی چاہئے۔ کیونکہ بصورت دیگر یہ حکم فضول محض ہو جاتا ہے (کیونکہ قربانی ختم ہو جاتی ہے اور جب تک ثمر ملے اس وقت تک باقی نہیں رہتی) اگر قربانی بغیر کسی ثمر کے پیدا کئے ہوئے ختم ہو جاتی ہے، تو یہ (بلا کسی شے کے) پیدا نہیں ہو سکتا۔ پس یہ کچھ نہ کچھ پیدا کرتی ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ۔ (یا کہ) خود بخود نہیں پڑتا، کیونکہ اس کے ثمر کا ذکر تو صاف طور پر آتا ہے۔ اس لئے ہم کو کرم کے بقا کی اپنی کے علاوہ اور کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ کرم وہ ہوتا ہے جو اس کے جوہر کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتا ہے۔ یہ آتما کے اندر نہیں ہو سکتا کیونکہ آتما ہر جگہ ہوتی ہے آتما کا عمل (علم) چونکہ ہر جگہ ہوتا ہے، اس لئے یہ اس امر کی شہادت ہے کہ آتما ہر جگہ ہے نہ کہ اس امر کی کہ ایک جگہ سے (دوسری جگہ) جاتی ہے کیونکہ حرکت کے ہونے سے (آتما کی طبیعت کی) تردید نہیں ہوتی۔ علاوہ بریں جس شے (دھی) وغیرہ سے قربانی کو تعلق ہوتا ہے وہ بھی فنا ہو جاتی (حل جاتی) ہے۔ چونکہ وہ شے جس کے ساتھ

قربانی ہوتی ہے فنا ہو جاتی ہے لہذا یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ قربانی بھی فنا ہو جاتی ہے۔ اس شے کے فنا ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ اس کی راکھ نظر آتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ یہ جل جاتی ہے مگر اس کا وجود ہوتا ہے تو ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ موجود چیزیں (راکھ) تو نظر آتی ہے مگر یہ نظر نہیں آتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ باراؤ کی (اس شے کے موجود ہونے) کا ثبوت ہے تو پھر اس کی وجہ بتانی پڑتی ہے کہ یہ نظر کیوں نہیں آتی۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ (اس کا ادراک نہونا) غیر مرئیت کی کسی ایک علت کی بنا پر ہے مثلاً لطافت وغیرہ تو یہ محض ایک فرضی شے رہ جاتی ہے۔ پھر یہ سوال درپیش ہوتا ہے کہ آیا پرودہ کا حاصل کیا جائے یا اس (علت) کا کسی نئے جوہر کا حاصل اور کسی نئے خاصہ کا حاصل مادی شے سے کرنا زیادہ قرین عقل ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کرم کی کوئی بنیاد نہیں تو اس کی بھی اسی طرح سے تردید ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس کی طرف ایک نئے خاصہ کو منسوب کیا جا رہا ہے مگر اس کو حرکت حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ قربانی فنا ہو جاتی ہے اور جب یہ فنا ہو جاتی ہے تو اپرودہ کا وجود ہوتا ہے۔ پس یہ اپرودہ وہ غیر مرئی جوہر ہے جس میں وید کی اکثر قربانیوں اور نذر و نیاز کا پھل موجود تھا جیسے جے منی گے سوتروں کو اگر فلسفی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان سے نہایت ہی مایوسی ہوتی ہے۔ مگر ہم کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ جے منی کائنات کی کسی فلسفی نقطہ نظر سے تحلیل نہیں کرتا اور نہ یہ اس کے لئے ممکن تھا کیوں کہ اس پر تورسوم کی سجاوہی کا غیر معمولی بوجھ لادھا تھا اور جس کے ذیل میں شرح کے ایسے لاتعداد مسائل پیدا ہوتے تھے کہ جس کے لئے قواعد منطق کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہ تھی۔ مگر اس کے متبعین نے یہ دیکھا کہ اس کا درشن حریفوں کے مقابلہ میں اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک اس میں مروجہ فلسفہ کے مسائل شامل نہ ہوں، اس لئے انھوں نے ماسا کی بحث میں ثبوت کے ذرائع (پرامانس) کائنات کے پدارتھ اور فلسفی مسائل داخل کر دیئے۔ یہ دونوں میں منقسم ہیں پر بھاکارہ کے گردانا اور بھٹے کے بھٹے گماریلہ۔

ان دو مذہبوں میں سے پہلے کے نظریوں کی جانب سرسبز و سرسبز نظر آتا ہے۔
 میں حوالہ ملتا ہے جو شکر اچاریہ سے منسوب ہے۔ "دور وید گن کرم سامانیہ
 اور یرت انترا تا (متابعت) پانچ قاتیغوزے پائے ہیں۔ اور اگر شکست سادرشہ
 (مشابہت) اور سانکھیہ کو بھی شامل کر لیا جائے تو ان کی تعداد آٹھ ہو جاتی ہے
 وشیشہ ابھارہ مٹی اور دوسری چیزوں سے علیحدہ (قاتیغوزے) نہیں ہیں
 جن کے اندر کریہ ہوتے ہیں (ایضاً باب) آتما بدھی اندریہ اور شریس
 کے علاوہ ہے۔ یہ قید مکان سے آزاد (دوجو) اور ابدی ہے۔ یہ مختلف جسام
 میں متعدد ہو جاتی ہے۔ یہ خود کو وقوف اشیا میں ظاہر کرتی ہے۔ اس
 وقوف میں کہ "دیں برتن سے واقف ہوں" ایک وقت میں تین چیزیں
 ہیں۔ برتن بہ حیثیت معروض کے۔ اس میں موضوع بہ حیثیت انا کے داخل
 ہوتا ہے۔ علم خود کو بذات خود روشن ہونیکے لئے ظاہر کرتا ہے (ایضاً) بھٹکاریلہ
 نے جو شکر کے زمانہ سے کچھ ہی پہلے گزرا ہے اپنے شمارہ کے بھاشیہ کے وارتیکہ
 میں خاصہ مابعد الطبیعیاتی نظام قائم کیا ہے۔ یہ کتاب بہت ضخیم ہے اور اس
 تین حصوں میں تقسیم کیا ہے شلوک وارتیکہ آتم وارتیکہ اور شیشیکہ۔
 سیدہ کے ابدی ہونے کے نظریہ پر نیاے وشیشک اور سانکھیہ نے
 نہایت شدت کے ساتھ اعتراض کیا جو ساتھ ہی وید کے سامنے کے بھی
 مدعی تھے پنجلی مہا بھاشیہ کے مصنف نے وید کے معنی کو قدیم اور الفاظ
 کو غیر قدیم قرار دیکر اس نظریہ میں کچھ تغیر پیدا کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ وید
 مخلوق نہیں ہیں۔ وید قدیم و ابدی ہیں۔ ان کے معنی ابدی ہیں مگر ترتیب
 ا حروف (الفاظ وغیرہ) ابدی نہیں ہے۔ انھیں کے فرق کی بنا پر
 کتھا کلاپہ ماکہ پیپلا واکہ وغیرہ پیدا ہو گئے ہیں (مہا بھاشیہ
 ۱۰۱-۳-۲)

بھرت ر ہری ساتویں صدی عیسوی کا مشہور مصنف اپنے کاریکہ
 جس کا وکایہ پادھیہ نام ہے سفوٹہ کے نظریہ کی شرح کرتا ہے۔ جو لوگ
 آواز سے واقف ہیں وہ اس امر سے بھی واقف ہیں کہ جو الفاظ ہماری زبان

نکلتے ہیں ان میں دو آوازیں ہوتی ہیں۔ ایک تو آواز کی علت ہوتی ہے اور دوسری ایک شے کی طرف اشارہ کرنے میں کام آتی ہے (واکیہ پانچواں)۔ جن دو آوازوں کی طرف اشارہ ہے ان میں پہلی تو وہ ہے جو ذہن میں اس سے پہلے ہوتی ہے جب الفاظ واقعات منہ سے ادا ہوتے ہیں بعض لوگ جو روکش قدیم پر چلنا پسند کرتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ یہ دو آوازیں اپنی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں، بعض یہ کہتے ہیں کہ ہم اسی شے کو جو فی الحقیقت ایک ہے اپنے خیال میں دو حصوں میں منقسم کر دیتے ہیں جس طرح کہ دیاسلانی میں جو بالقوہ روشنی دارنی) ہوتی ہے وہ دوسری روشنیوں کی پیدائش کا سبب ہوتی ہے اسی طرح جو آواز (سفوٹ) (ذہن بدہی) میں ہوتی ہے وہ ان مختلف آوازوں (نادھ) کا باعث ہوتی ہے جو سنائی دیتی ہیں۔ پہلے اس کا ذہن خیال کرتا ہے پھر کسی معنی کے ساتھ اس کو ربط دیتا ہے پھر (سامع) اس کو آواز کی صورت میں سمجھتا ہے نادھ (زمانہ میں) مقدم و موخر پیدا ہوتی ہے مگر سفوٹ مقدم و موخر نہیں ہوتا۔ جو شے بہ تسلسل پیدا نہیں ہوتی اس کے متعلق ایسا ممکن ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ عالم وجود میں آتی ہے اور اس طرح منقسم معلوم ہوتی ہے جس طرح تحریک پانی کی حرکت پر سایہ پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے جس میں کہ یہ نظر آتا ہے (یہ لفظ دیکھو تو موجود ہوتا ہے) کیونکہ یہ پانی کی حرکت کے اثر میں ہوتا ہے اسی طرح سفوٹ اور نادھ کا حال ہے۔ (ایضاً) یکم ۴۵-۴۸) پس سفوٹ بالقوہ لفظ ہوتا ہے جو ذہن کے اندر ہوتا ہے یعنی آدھ ذہنی مقدم جس کا اظہار اس لفظ سے ہوتا ہے جو ادا ہوتا ہے جس طرح پانی چاند کو ظاہر کرتا ہے جب اس کا عکس اس میں پڑتا ہے۔ لہذا اس سفوٹ کے نظریہ پر اپنے شلو کہ وارتیکہ میں پر وہ ماسا اور ٹنگر کی جانب سے اعتراض کرتا ہے اور اپنے بھاشیہ میں اتراسا کی طرف سے اعتراض کرتا ہے۔

ہندوستان کے اور بہت سے نظریوں کی طرح سے قدامت صوت کے

نظریہ کی بھی اصل رگ وید کے مختلف گیتوں میں ملتی ہے جن سے واگدوی کی تعریف کی گئی ہے۔ وہ بعض اوقات گیتا تری یعنی وزن مشکل ہوتی ہے وہ سرسوتی شاد تری، ست رویا وغیرہ کہلاتی ہے۔ براہمنوں میں وہ مولودا کوں دیر ہما جو خالق ہے (اسی رفیق بن جاتی ہے اور نام شکل کے عالم وجود میں لانے کے کام میں اس کی امداد و اعانت کرتی ہے شت۔ براہ۔ دھرم ۱۔ ۵۔ ۴ میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا ذہن کلام سے متحد ہو گیا ہے۔ اور اسی مقام پر اس کو اوتپی کے مطابق قرار دیا جاتا ہے۔ چونکہ وہ متروں کی قوت کا نمایندہ ہے اس لئے وہ آخر میں آگموں کی شکست سے مطابق ہو جاتی ہے۔ شیوہ فریق کے مذاہب میں جس میں کہ اس دیوی کی عظمت بہت کم ہو جاتی ہے یہ تعقل میت۔ آپ ششم ۲۲ میں نمایاں ہوتا ہے اور شبدر ہما جس کا پہلے بھرت رہری میں ذکر ہوا تھا اس نظریہ کی واکیہ پایہ میں فلسفہ قواعد کے نقطہ نظر سے شرح کرتا ہے۔

وجنا نہ بھکشو جو سولھویں صدی میں گزرا ہے اپنی تصنیف یوگ سارہ میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہے سفوٹہ کا نظریہ دراصل یوگ مذہب کا ہے اور اس کو بہت شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ ”آواز تین قسم کی ہوتی ہے۔ (۱) وہ جو آلات تکلم کی معروض ہوتی ہے (۲) وہ جو آلات سماعت کا معروض ہوتی ہے (۳) وہ جو صرف بدھی کی معروض ہوتی ہے۔ ان میں وہ آواز جو خلق تا لو اور دوسرے مقامات سے خصوصیت رکھتی ہے وہ آلات تکلم کی معروض ہوتی ہے کیونکہ ان سب سے پیدا ہوتی ہے۔ اور جو آواز کان میں آواز کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور آلات تکلم کی آواز سے مختلف ہوتی ہے وہ معروض سماعت ہوتی ہے کیونکہ اس کا ادراک اسی کو ہوتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ جیسے کہ برتن وغیرہ بدھی کے معروض ہوتے ہیں کیونکہ ان کو صرف بدھی سمجھتی ہے جس کی تشریح کی جائے گی۔ یہ الفاظ معنی کو ظاہر کرتے ہیں اس لئے ان کو سفوٹہ ظاہر کرنے والا کہا جاتا ہے لفظ حروف سے مختلف ہوتا ہے جن کا تلفظ

آلات تکلم سے ایک ایک کر کے ہوتا ہے اور ہر حرف ادا ہونے کے بعد بہت جلد فنا ہو جاتا ہے اور وہ دوسرے حروف کے ساتھ لفظ کی ترکیب کے لئے متحد نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک مکمل لفظ ایک ایک کر کے حروف سے کان کے لئے پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر ہم سفوٹہ کو خارج کر دیں تو کوئی شے معنی ظاہر کرنے کے لئے باقی نہ رہ جائے گی۔ اس سفوٹہ کی علت ایک خاص قییم کی کوشش ہوتی ہے۔ اگر ہم ایک لفظ متعدد علیحدہ علیحدہ کوششوں سے ادا کر تو اس کو ایک لفظ شمار کرنا اور اس سے ایک معنی سمجھنا ممکن نہ ہوتا۔ اس سفوٹہ کو ظاہر کرنے والا لفظ کے آخری حرف کا وقوف ہوتا ہے جس سے پہلے چند حرف ہوتے ہیں۔ سفوٹہ کا ادراک صرف بدھی سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ بدھی کو (حروف کے) تسلسل کا وقوف ہو سکتا ہے۔ اس لئے سفوٹہ کے علم کا وقوف اس تسلسل سے منسوب کرنا بہ نسبت ادنیٰ شے کے آسان ہے کیونکہ یہ ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔

پس سفوٹہ کا وقوف کان کو نہیں ہو سکتا کیونکہ کان کے لئے (اصوات) تسلسل کو محسوس کرنا ناممکن ہے۔ مثلاً جیسے گھما کے بدلتا ہے۔ علاوہ برائے (مفرد حروف کی) آوازیں جو پیدا ہونے کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہیں (بعد کی آوازوں کے ساتھ) متحد نہیں ہو سکتیں۔ پس چونکہ جو حرف زبا سے نکل چکے ہیں ان کا ارتسام انتہہ کرنا نہیں باقی رہتا ہے اس لئے صرف انتہہ کرنا ہی صحیح معنی میں (سفوٹہ کے ادراک میں) معین ہو سکتا ہے۔

فصل ششم

بھگوت گیتا

اس سے پہلے کہ چکے ہیں کہ بھگوت گیتا ویدانتہ سانکھیہ اور

آگہ کے نقاط نظر کو مخلوط کر دینے کی ابتدا کی کوشش تھی۔ دو عبارتیں صفحہ ۷۲-۷۳ پر نقل کی جا چکی ہیں، جن میں باشعور اور عالی مرتبہ برہما کی تعریف کی گئی ہے جو وایدانیتوں کے نزدیک کائنات کا حقیقی و واحد اصول ہے۔ دوسری عبارتوں میں کرشنا پرشہ اور پراکرتی کے مابین امتیاز کرتے وقت عدا سا نکھیہ کے مطلقا استعمال کرتا ہے۔ ”جان کہ پراکرتی اور پرشہ دونوں ابدی ہیں۔ اور یہ بھی جان لے کہ صورت اور گنوں کے تغیر پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ علت و معلول کی اصل پراکرتی ہے۔ پرشہ لذت و اہم کے تجربے کا نام ہے۔ جب پرشہ پراکرتی میں ممکن ہو جاتی ہے تو ان اوصاف کا تجربہ ہوتا ہے جو پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا گنوں سے علاوہ رکھنا اس کے اچھے اور برے اہم میں پیدا ایش کا موجب ہوتا ہے۔ یہی پرشہ جو یہاں (اس جسم میں قابض و متصرف ہے) اس کو شاہد مجاز مالک محسوس کرنے والا آفاقی اعظم ذات اعلیٰ (پر ماتما) بھی کہتے ہیں“ (۱۳-۱۹-۱۲)۔ ”اے قوی باز و توان والے مجھ سے ان علل خمسہ کو سمجھ جن کو سائنکھیہ کے فلسفے میں ہر قسم کے فعل کے وقوع میں آنے کے لئے ناگزیر بتایا گیا، جسم، عامل، آلات عمل، مختلف قسم کی فعلیتیں اور ان کے حاکم دیوتا۔ انسان جو فعل اپنے جسم اپنی زبان یا اپنے ذہن سے کرتا ہے وہ صحیح ہو یا غلط، اس کے یہ پانچوں سبب ہوتے ہیں جب صورت حال یہ ہے تو جو شخص اپنے فہم ناقص کی بنا پر محض اپنی تنہا ذات کو فاعل و عامل خیال کرتا ہے۔ وہ احمق دیکھتا ہی نہیں ہے۔“ (۱۳-۱۶-۱۷)۔

آگہ میں جو کائنات کی تین اجزا میں تجلیں کی جاتی ہے اس کی بھی شرح کی گئی ہے۔ ”اے رجن! ایشور کل کائنات کے قلب میں رہتا ہے اور اپنی حیرت انگیز قوت سے کل موجودات کو اس طرح سے گھماتا ہے کہ گویا مشین پر سوار ہوں۔ دوسرا اعلیٰ و ارفع پرشہ ہے جس کو پر ماتما کہتے ہیں۔ جو مین عالموں میں داخل ہو کر ان کو قائم رکھتا۔ اور ایشور جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا (۱۵-۱۴) مختلف عبارتوں میں کرشنا ایشور ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ میں وہ ہوں جس کی پیدائش نہیں ہوئی۔ میں غیر متغیر رہتا ہوں جو کل موجودات کی

مالک ہے۔ (۶۳) میں کل کائنات کا آغاز و انجام ہوں۔ اے دھنجا! مجھ سے بلند اور بڑی کوئی چیز نہیں ہے۔ دنیا کی تمام چیزیں میرے گرد اس طرح ہیں جس طرح سے جو اہر تانگے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں (۶۴-۶۵) باقی دو توتوہ ایشور کی دو پر اکرتیں ہیں غیر مسلسل پر اکرتی یعنی تیری آٹھ گونہ ہے مٹی پانی آگ و ایوانکاس نفس بدھی اور اہنکار (۶۶) عناصر کبریٰ اہنکار بدھی اویکنا دس اور ایک اعضا پانچ سلسلے آلات (حس) کے خواہش نفرت لذت الم، گل (جسم)، عقل، استقلال، یہ (کشتیہ) کامیدان ہے جس کو اس کے تغیرات کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ (۶۷-۶۸) یہ ادنیٰ پر اکرتی ہے جو شاکتہ کے ادمتہ اور شیوہ اشو دھامایہ ویشنوہ کے اچیت سے مطابق ہے۔ میری دوسری پر اکرتی کو بھی جان لے جو اس سے بالاتر ہے۔ اے قوی بازو والے یہی جاندار (جیو) ہو جاتی ہے اور یہی اس کائنات کو بھرا رہتی ہے، (۶۹) چونکہ یہ خود میری ذات کا ایک جزو ہے۔ اس لئے یہ ذی حیات دنیا میں ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ اور اپنی طرف آلات حس کو کھینچتی ہے جن میں نفس چھٹا ہوتا ہے، (۷۰-۷۱) اس مقالے کو آگے میں تجس یا اوجس کہتے ہیں اور یہ الفاظ ۱۵۱-۱۲۱ میں آتے ہیں، جو تجس (توانائی نور) سورج میں عالم کو منور کرتی ہے جو چاند اور آگ میں جلوہ گر ہوتی ہے اس تجس کو میرا سمجھ میں زمین میں آتا ہوں اور زندگی کو اپنی اوجس (قوت) سے سہارا دیتا ہوں۔ میں سوم یا جوہر بن کہ تمام درختوں کو خوراک بہم پہنچاتا ہوں۔ میں ویشو نارہ (آتش حیات) بن کر ذی تنفس اجسام میں داخل ہوتا ہوں۔ اور یہاں پران اور اپان (یہ دو قسم کی ہوائیں ہیں جو آتش حیات کو لے جاتی ہیں) کے ساتھ ملکر چاروں قسم کی خوراک کو ہضم کرتا ہوں۔

اور عبارتوں میں کرشن ان تین نظاموں سے بالاتر ہو جانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ویدنیتوں کے ذی شعور اور واحد برہما سے اور سانکھیوں کے پرشہ اور پر اکرتی اور آگنیوں کی تلثیت ایشور جیٹ اور

اچیت سے ماوراء اور ان سے بالا ایک حقیقت اعلیٰ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کو برہمت (۲۹) آشرم برہما پریم (۳۸) میرا مکان اعلیٰ (۲۱) نشست ارفع (۲۸) کہا گیا ہے۔ کرشن اپنے آپ کو برہما کی پرنتی سہا یعنی غیر فانی غیر متغیر ابدی اور غیر ختم رحمت کہتا ہے (۲۷)۔ پرنتی سہتا کے معنی ستوں کی گری کے ہیں جس سے یہاں حال کے معنی مراد ہیں۔ کرشنا اپنے سے بالاتر ایک وجود کو تسلیم کر کے ویدتہ کے تمام مذاہب کے خلاف جاتا ہے۔ شنکر سے لیکر ایشوریا ہر شارج و مفسر نے اس عبارت کے ظاہری معنی کو توجیہ میں بہت کچھ ذہانت صرف کی ہے۔

وہ مکان اعلیٰ جس کو کرشن اپنے پرشوتاما اور پرشہ سے بھی نہایت احتیاط کے ساتھ مہیم و ممتاز کرتا ہے اور جس کو وہ اپنے سے بالاتر بتاتا ہے اور جس کا حوالہ وہ کاوی اور پرانہ (۲۷) وغیرہ کے صفات سے دیتا ہے۔ اور جس کو وہ ادوی پرشہ کے نام سے موسوم کرتا ہے (۲۷) اس کو اکثر پدم اور گنی بھی کہتے ہیں۔ بالتحقیق اس ادیکتہ سے بلند بھی (یعنی لاپرا کرتی) ایک اور ادیکتہ ہے (یعنی غیر مہیم) یہ ابدی ہے اور اس وقت بھی ہلاک نہ ہوگا جب کل موجودات ہلاک ہو جائیں گی اس کو ادیکتہ (مطلق) اکثرہ (غیر متغیر) کہتے ہیں۔ اور صراط اعلیٰ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تک پہنچ کر کوئی واپس نہیں آتا۔ یہ میرا اعلیٰ و ارفع مکان ہے (۲۱)۔ وہاں سورج نہیں چمکتا نہ چاند اپنی روشنی ڈالتا ہے اور نہ آگ روشن ہوتی ہے۔ وہاں جانے کے بعد یہ واپس نہیں ہو سکتے۔ یہی میرا اعلیٰ مکان ہے۔ اس مکان اعلیٰ میں بھگوت گیتا کے مصنف کو ایک ایسا عین نظر آتا ہے جس میں دیگر مذاہب کے اصولی متوے ل جاتے ہیں۔ یہ جو کچھ موجود ہے اس سب کی بنیاد ہے۔ اس پراوتی سے اونتی پرشہ سے لیکر اعلیٰ سے اعلیٰ پرشہ تک قائم ہیں۔ اس سے ارتقائی عالم کے تمام عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ نہ تو باشعور وجود ہے اور نہ غیر شاعر وجود ہے بلکہ عالم و معلوم اور اعلیٰ و ارفع مقررہ مکان سے ماوراء ہے (۳۸)

کرشن کی یہ حقیقت اعلیٰ شنکر کے نرمی گنہ برہما سے مختلف ہے۔ شنکر کا نرمی گنہ برہما سا گونا برہما یا ایک باشعور اور کلی وجود ہے جس کو نام اور صورت

معرا کر کے مراقبہ میں استعمال کرتے ہیں۔ جب ان امتیازات سے انکار کر دیا جاتا ہے تو یہ اور بھی بلند ہو جاتا ہے (وید - سوت بھاش ۳۲-۳۳) شکر کے نزدیک ابدی اور دیا (جمل) ہم کو اس ذات سے نام اور صورت منسوب کر سنے پر آمادہ کرتی ہے جو اس طرح سے محدود نہیں ہے اور یہ اس کے نزدیک پر ام برہما ہے جو مست ہے اور اس اعتبار سے اور دیا (جمل) کے مخالف ہے جو امت ہے۔ یہ نظریہ کو اور دیا نام اور صورت کا باعث ہوتی ہے، بھگوت گیتا میں نظر نہیں آتا کہ اس میں مایہ کا نظریہ ملتا ہے۔ جو شکر کے آخری اتباع میں رائج ہوا ہے اس کے مطابق وہ کہتے تھے کہ پر ام برہما جو اوصاف و عوارض سے معرا اور ایک ہے جس میں ست چیت اور اند جمع ہیں کسی ناقابل بیان طریق پر مایا میں گرفتار ہو جاتا ہے جو نہ تو موجود ہے اور نہ غیر موجود ہے اور اس طرح سے ارتقا پا کر یا بلکہ یوں کہو کہ تنزل ہو کر ساگونہ برہما یا ایشور بن جاتا ہے۔ اور اس کا ثناء کو علم سے وجود میں لانا شروع کرتا ہے۔ یہ عقیدہ قدیم زمانہ کے مفکرین کی اس کوشش کا کہ ست اور است دونوں کے لئے ایک مشترک عین دریافت کیا جائے، ایک مضحکہ خیز ترجمہ ہے۔

دوسری طرف راج نے ان تمام عبارتوں کو حذف کر دینے کی کوشش کی ہے جن میں کرشن اس عین اعلیٰ کو بیان کرتا ہے جہاں سے گفتگو ذہن کے ساتھ پلٹ آتی ہے، کیونکہ یہ اعلیٰ سطح فکر تک پہنچنے میں ناکام آتی ہے۔ وہ پر م دہامہ کا ترجمہ اس طرح سے کرتا ہے کہ یہ وہ احاطہ ہے جو زائن نے اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے جہاں کہ وہ اپنے سانپ کے تحت پر بیٹھ کر دربار کرتا ہے۔ اور سانپوں کے پھن اس کے شام چھتر کا کام دیتے ہیں۔ اس میں وہ اپنے برگزیدہ بندوں کو اپنی عنایت سے جگہ دیتا ہے۔ شارین اور حاشیہ نویسوں کے ہاتھ بھگوت گیتا کی تعلیم کو جو نقصان پہنچا ہے، ایسا کسی اور ہندوستانی کتاب کو نہیں پہنچا۔ اس کا بیان سورہ کی طرح بہم بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود اس کے مفروضہ مصنف کے احترام کی بنا پر اس کو ہندی اور غیر ہندی تمام کتب مقدسہ میں فوقیت دی گئی ہے۔ اور اتنے حاشیہ نویسوں اور شارحوں نے اس کو اپنے خاص نظریات کی حمایت میں

استعمال کیا ہے اور اس ذیل میں اس کی ایسی دُرگت بنائی ہے کہ کچھ انتہا نہیں ہے۔
اس کی تعلیم اس کی اصطلاحات و محاورات کو ایسے شارحین نے بری طرح سے
خراب کیا ہے جو ادبی ضمیر مطلق رکھتے تھے۔ شارح یہ معلوم کرنے کی کوشش
نہیں کرتے کہ مصنف کیا کہتا ہے یہ کیا کہنا چاہتا ہے بلکہ اصل عبارت سے اپنے
خاص نظریات ثابت کرنے کا کام لیتے ہیں۔ اگر کوئی عبارت ایسی ہوتی ہے جو
شارح کے خیالات کے بین طور پر مخالف ہے تو وہ اس کی قواعد و صرف و نحو
کے ایچ پیچ و دیکر توجیہ کر دیتے ہیں۔ مثلاً و شنو کے پیاریوں کے لئے سونا شوترہ
اپنی شد ضروری لازمی ہے۔ لیکن یہ و شنو کی نہیں بلکہ ردہ کی حمد کرتا ہے۔
چنانچہ رنگراناچ ردہ کی نسبت یہ کہتا ہے کہ وہی ہے جو سمسار کے مرض کو
دور کرتا ہے (شیوت۔ اُب۔ بھاش ۲) چھاند دگیہ اپنی شد میں جہ شروٹی
جو سمور کہ و دیا کو ریکوہ سے حاصل کرتا ہے اس شو در کہا گیا ہے (ایضاً ۱۷)
۲۔ ۳ چونکہ شو در برہما کا علم حاصل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ اس لئے
شنکر اس کی توجہ میں کہتا ہے لفظ شو در شیچ اور ونہ سے مشتق مان سکتے ہیں
جس کے معنی الہم کے چوم کرنے میں۔ دیداناسوتر بھاشیہ یکم ۲۷) بھگوت گیتا ۲ کی
توجیہ کے شکروطریق بتاتا ہے ہر جگہ ان کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ مخالف عبارتوں کی
کیونکر توجیہ کی جائے اور یہ نہیں ہوتی مصنف کافی الواقع جو خیال ہو اس کو معلوم کریں شارح ان
قوانین کے توڑنے میں جن کو ہم اس زمانہ میں قوانین شہادت کہتے ہیں جتنی زیادہ ذہانت
دکھاتا ہے اتنی ہی باخدا مقلد اس کی تعریف کرتے ہیں۔ افاضل یورپ مثلاً
میکس مبولر ڈیوسین گف تنک بھی شنکر کی لفظی شبہ زوریوں کے قریب میں
آجاتے ہیں اور اپنی شدوں کی عبارت کا ترجمہ کرتے وقت وہ ایسی باتیں
لکھ جاتے ہیں جو اُسل میں نہیں ہوتی بلکہ صرف شنکر کے حاشیہ میں ہوتی ہیں
وہ سب اشخاص کے خیالات کی ترجمانی کرتے وقت اور خصوصاً قدیم رباب نکر
کی ترجمانی کے موقع پر کوئی مترجم و شارح مصنف کی کتاب میں کچھ نہ کچھ اپنے
خیالات پڑھے بغیر باز نہیں رہ سکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ہم دیانت داری
کے ساتھ اس رجحان کو کم کریں اور بغایت اس امر کی کوشش کریں کہ ان میں

تیسرے شخص کے خیالات داخل نہ ہوں۔

گر بڑا اور اتھری کے اس بڑے سبب کے علاوہ ایک اور نہایت ہی قوی سبب بھی کار فرما رہا ہے۔ ویدانتا کے یہ مختلف مذاہب سب کے سب ہندوستان کے دور حاضر میں الہامی مذاہب بن گئے ہیں۔ ویدانتا کو چونکہ سچا مانا گیا ہے اس لئے یہ محسوس کیا گیا ہے کہ دیگر مذاہب کو بھی اس میں ضم کر لیا جائے۔ اور شارخین نے یہ ضروری سمجھا ہے کہ سانکھیہ پر واما سہ اور وستی مشیکہ مذاہب میں بھی خدا کو داخل کر لیا جائے جس سے لئے کپیلہ جی اور گناڈو میں نہ تو جگہ ہے اور نہ ان فلسفوں کو اس کی ضرورت تھی۔ یوگہ کے ایشورا ورنیائے کے پر ماتما ویدانتا کے برہما کو ملا دیا گیا۔ اور برہما پر ماتما، پرشوتاما اور ایشورا کا جہاں کہیں بھگوت گیتا میں تذکرہ آیا ہے۔ ان کو ایک ہی سمجھا گیا ہے۔

یہ جذبہ ازمنہ قریبہ میں اس ضرورت سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا ہے کہ ادویتہ کو دیگر مذاہب سے بڑھایا جائے۔ اس کے لئے یہ عجیب و غریب نظریہ قایم کیا گیا ہے کہ عارضی طور پر دیگر مذاہب کی صداقت کو اس لئے تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ یہ ادویتہ کی جانب لے جاتے ہیں۔ اس نظریہ کے بانی مادھوسدھانہ سرسوتی اور دجنا بھکشو ہیں۔ مادھوسدھانہ نے اس کو اپنی کتاب بہ ستھانہ بھدہ میں اور دجنا بھکشو نے سانکھیہ پر وچنہ بھاشیہ میں بیان کیا ہے (دیکھو میسور کی اصل سنسکرت کے نسخے ۱۹۲ تا ۲۰۲) وہ بدیہی حقیقت جس سے ہر شخص واقف ہو سکتا ہے انسان کے خود اپنے شعور کی متغیر حالتوں کے تجربات ہوتے ہیں جن کو ہندی فلسفہ میں جنوں کی تغیرات کہتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات ان کے اصطفا ف کرنے ان کو کلیات کے ذیل میں جمع کرنے کی کوشش کا نام ہے جو ان کو مرتب اور باقاعدہ کر دی گئی، اور تجربہ ذاتی کی پریشانی اور گر بڑ کو ایک فہمیدہ دنیا میں بدل دے گی، ان اصولوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ذہنی تعلقات ہوں نہ کہ ذہن سے علیحدہ خارجی حقائق۔ ذہن اپنے عمل کی باقاعدہ اور مرتب طریقہ

رہبری کرنے کے لئے اپنے تجربات کی تحلیل کرتا ہے تاکہ تجربات اور یادداشتوں کے ہجوم میں ایک لاوارثی شے بن کر نہ رہ جائیں۔ یہ واقعہ کہ مختلف اذہان مابعد الطبیعیاتی تحلیل کے مختلف طریقوں کی طرف تامل ہوتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ خود اذہان کا مزاج مختلف ہوتا ہے۔ لہذا غیر تناقض مابعد الطبیعیاتی فلسفہ خود ذہن متفسر کے تمام تجربات کی توجیہ کر دیتا ہو اسی قدر صحیح ہوتا ہے جس قدر کہ کوئی دوسرا فلسفہ ہو سکتا ہے۔ اصول کائنات مادی یا ایسے خارجی حقائق نہیں ہیں جن تک انسان پہنچ سکتا ہو یا جن کو حاصل کر سکتا ہو کسی خاص فلسفہ کو اعتقادِ اصح سمجھنا کوئی قابل تعریف یا لائق تحسین امر نہیں ہے لیکن ہر ذہن کو اس امر کی تحقیق کرنی ہوتی ہے کہ کونسا نظام اس کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ کونسا طریقہ تحلیل اس کو متاثر کرتا ہے۔ اس طریقے کے مطابق یہ اپنے تجربات کی تحلیل کرے، اس کو کائنات میں اپنی قدر و منزلت معلوم کرنے کی تعلیم دے تاکہ وہ منور کن شعور جو اس کے ساتھ وابستہ ہے ذہن آزاد ہو اپنی اصلی بلند پروازی کرے جہاں سے کہ پھر یہ قید کی طرف نہ عود کرے گا۔

باب

عمل کائنات

اس سوال کے بھی مختلف جواب دیئے گئے ہیں کہ عمل کائنات کی کیا نوعیت ہے۔ اور اس کے غیر متناہی تحول کی تہ میں کونسا مادی تغیر مضمر ہوتا ہے وہ مادہ جس سے اشیائے عالم بنے ہیں اس کو ایادانہ کارنم کہتے ہیں۔ گذشتہ باب میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ، بنیائے و شیشکہ فرقے کے فلاسفہ اس کو مختلف الہل بتاتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات نو مختلف جوہروں سے ملکر بنی ہے۔ اور باقی تمام مذاہب کے فلاسفہ عالم کی علت مادی کو یکجنس قرار دیتے ہیں۔ سانکھیہ یوگہ مذہب کے فلاسفہ اس کو غیر شاعر اور بے حس مادہ کہتے ہیں۔ اور باقی مذاہب کے فلاسفہ کے نزدیک یہ باشعور برہما ہے۔ اسی بنا پر دو مخالف نظریے عالم وجود میں آتے ہیں۔ پہلا نظریہ ابرہہ دادھ ہے جو سالمات کی ترکیب سے متعلق ہے۔ اور دوسرا پری نام دادھ ہے جو نظریہ تبدل ہے۔ پہلا نظریہ یہ کہتا ہے کہ سالمات مادہ مٹی آگ اور ہوا ابرہہ ایادانم ہیں جس کے لغوی معنی پیدا کرنے والے مادہ کے ہیں یعنی ایسے مادہ کے جو تمام اشیائے عالم کا مبداء ہوتا ہے۔ لیکن اشیاء میں منتقل ہونے سے خود اس کی خاص نوعیت میں فرق واقع نہیں ہوتا جس طرح سے کہ پٹر ابن جانے کے بعد سوت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور یہ اپنی مخصوص

نوعیت بطور سوت کے باقی رکھتا ہے۔ دوسرے نظریہ کے بموجب عالم کی علت پر ی نام اپا و انعم یعنی ایسا مادہ ہے جس کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے اور جب یہ اشیا میں منتقل ہوتا ہے تو اس کی ماہیت اصلی باقی نہیں رہتی جس طرح سے کہ دودھ جب دہی بن جاتا ہے یا پھول جب پھل بن جاتا ہے تو اس کی امتیازی خصوصیت معدوم ہو جاتی ہے۔

عمل کائنات کی نوعیت کے متعلق نظریوں کا یہ اختلاف تعلق علت و معلول کے متعلق اختلاف خیال کا باعث ہوا۔ نیائے و شیشیکہ مذہب کے فلاسفہ است کاریہ وادہ کے قائل ہیں۔ اس نظریے کے بموجب معلول میں علت کا وجود نہیں ہوتا ہے۔ دیگر مذاہب اس کے مخالف نظریے است کاریہ وادہ کے قائل ہیں۔ اس نظریے کے بموجب علت و معلول ایک ہوتے ہیں اور معلول میں علت بالقوة طور پر پہلے سے موجود ہوتی ہے

۱۔ ارمہ وادہ

کناڈہ و شیشیکہ سوتریک۔ ۲۔ ۷ میں لکھتا ہے کہ علی اور معلولی جواہر ایک نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان میں وحدت اور عینیت کا وقوف نہیں ہوتا۔ سوت اس کیڑے کا سبب ہوتا ہے جو اس سے بنتا ہے لیکن ہم سوت کو کیڑے سے مختلف خیال کرتے ہیں۔ پس علت و معلول کا تعلق ہم وجودی یا سم وایہ کا تعلق ہے۔ ”جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کیڑا یہاں ہے تو یہ علت و معلول کی ہم وجودی ہوتی ہے“ (ایضاً ۷۷ - ۲ - ۲۶) سوت اور ایک ایسے برتن کا تعلق جس پر یہ پڑا ہوا ہے عارضی ہے لیکن چٹائی اور اس گھاس کا تعلق جس سے یہ بنی ہے اصلی ہے۔ ایک جوہر کو اس بنا پر علت کہتے ہیں کہ یہ معلول کے اندر موجود ہوتا ہے“ (ایضاً ۷۷ - ۲ - ۱) کائنات کے جوہر اصلی کل اشیا کے اسباب ہیں جو ان کے اختلاطات سے عالم وجود میں آتی ہیں۔ یہ جوہر ترکیبی ان اشیا میں اپنی اصلی نوعیت باقی رکھتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ایسی چیزوں کا بھی باعث ہوتے ہیں

جن کے اندر ایسے اوصاف ہوتے ہیں جو ان میں پہلے موجود نہ تھے۔
ایک معلول کا اس سے پہلے (کہ یہ عالم وجود میں آئے) وجود نہیں ہوتا۔
کیونکہ اس وقت افعال و اوصاف اس سے منسوب نہیں کئے جاسکتے
(ایضاً ۹-۱۰-۱۱)

اس موضوع کی طرف گوتم نیائے سوتر میں اشارہ کرتا ہے۔
ان میں سے پہلا سوتر تو مخالف نظریہ (پر واپاکشم) کی تشریح کرتا ہے
اور بعد کے دو سوتر مصنف کے نظریہ سدھا نتم کو ظاہر کرتے ہیں یہ
حسب ذیل ہیں۔

معلول اپنی پیدائش سے پہلے نہ تو لاشے ہوتا ہے اور نہ شے
ہوتا ہے، اور نہ شے لاشے ہوتا ہے کیونکہ شے اور لاشے متضاد ہیں
اس پر واپسیا یا نہ تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے قبل اس کے کہ ایک معلول
عالم وجود میں آئے یہ لاشے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے عالم وجود میں
آنے کے لئے مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی ایک خاص شے کے بنانے
کے لئے ایک خاص قسم کا مواد ہونا لازمی ہے کیونکہ ہر قسم کے مواد سے
کل چیزیں نہیں بنائی جاسکتیں۔ اس لئے اس کو لاشے نہیں کہہ سکتے۔ اس کو
شے بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ایسی شے سے کسی امر کی نسبت کرنا جو پیدا
ہونے والی ہو اور مہنوز پیدا نہ ہوئی ہو جائز نہیں ہے۔ یہ شے لاشے
بھی نہیں ہے کیونکہ شے اور لاشے ایک دوسرے کی ضد ہیں شے تو
ایک شے کے وجود کا اثبات ہے اور لاشے اس کے وجود کا انکار۔

یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں، اور ایک نہیں ہو سکتے۔ اس استدلال کی گوتم
آئندہ دو سوتروں میں تردید کرتا ہے جو شے پیدا ہوتی ہے، وہ اپنی پیدائش سے
پہلے فی الواقع لاشے ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم اس کی پیدائش اور ہلاکت دونوں کا مشاہدہ کرتے
ہیں (ایضاً ۱۱) مگر جو پیدائش سے قبل معلول لاشے ہوتا ہے، مگر اس کا تعین تو ذہن سے ہوتا ہے،
یعنی ذہن اس کا منتقل تو کرتا ہے، (ایضاً ۵)

و شیشیکہ اور بنائے مذہب کے فلاسفہ کو یہ نظریہ اپنے حکیمانہ مزاج کی

بنا، پر اختیار کرنا پڑا تھا جو ابعد الطبعیاتی مزاج سے مختلف ہے جب
 ہم کائنات کے واقعی معروضات سے بحث کرتے ہیں ان کی تحلیل کرتے
 اور پھر ان کو ترکیب دیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں اجزاء کے اندر جو اوصاف
 موجود نہیں ہوتے وہ ان میں اس وقت پیدا ہو جاتے ہیں، جب ان کی
 ترکیب سے کوئی شے بن جاتی ہے۔ پس اس کا یہ وارہ اختیار کی
 محکم بنیاد پر عالم وجود میں آیا ہے۔ ہندوئی فلسفہ کے بعد کے دوروں
 میں یہ نظریہ اپنے حریف ست کاریہ وارہ سے دب جاتا ہے اور اس کے
 دیکھانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ قدیم و شیشیکہ اور نیائے فلاسفہ نے جو علم
 کی بنیاد رکھی تھی اس میں لفظی مہکا دھرمیوں اور بیسودھمنافروں
 کا بہت غلبہ ہو گیا بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ یورپ میں یونان کے
 قدیم علوم کا اہل مدرسہ کی منطق نے گلا گھونٹ دیا تھا۔ رہا یہ امر کہ است کاریہ
 ایک صحیح عقل ہے اس کو دور جدید کی سائنس بھی تسلیم کرتی ہے چنانچہ
 سیر آبیور لاج کی کتاب حیات و مادہ کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے
 اس کی تصدیق ہو جائے گی ”ممکن ہے کہ سالمات کے ایک مجموعہ میں ایسا
 وصف یا خاصہ ہو جو انفرادی طور پر کسی ایک میں خفیف سی مقدار میں
 بھی نہ ہو (ایضاً ص ۱۷) یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ اجتماع سے صرف کئی
 تغیرات عالم وجود میں آتے ہیں اور کیفیت پر کوئی اثر نہیں ہوتا نئی
 کیفیات داخل ہو جاتی ہیں اور ایسی حالتوں میں داخل ہوتی ہیں جو
 مرکب مجموعہ کی پیدائش میں اہم ہوتی ہیں“ (ایضاً ص ۱۷) کہا جاسکتا
 ہے کہ سورج ایک تاریک سیارہ سے صرف جسامت میں مختلف ہے۔
 کیونکہ اس میں اپنی جسامت ہی کی بنا پر وہ کشش ثقلی سکڑن اور زلزلہ
 تخفیف واقع ہوتی ہے جس سے حرارت کی وہ مقدار پیدا ہوتی ہے
 جو سالمات کے مجموعے کو نہایت ہی شدید حرارت کی حالت میں باقی
 رکھتی ہے، جس سے یہ اس لائق بنتا ہے کہ چند دنیاؤں کے لئے روشنی
 اور حیات کا مرکز بن سکے۔ سورج کی تمازت ایک ایسا وصف ہے

جو اس کی عظیم الشان جسامت کا نتیجہ ہے۔ ایک چھوٹے اور پائیدار سورج کا وجود ناممکن ہے۔ پس سالمات کے مجموعے میں ایسے اوصاف ہو سکتے ہیں جو انفرادی طور سے ان میں قطعاً نہ تھے (ایضاً ۷۲-۷۳) نیاٹے و شیشیکہ فلاسفہ کے اس نظریے کو کہ کائنات سالمات اور غیر سالماتی جوہروں کے اتصال و افتراق کا نتیجہ ہے آرہہ وادہ کہتے ہیں و شیشیکہ سوتر کا اساسی اصول ”دریونائی دریونا ترم آرہانتی“ (ایضاً ۱-۱۰) جو اہر اور جوہروں کی پیدائش کا باعث ہو گاتے ہیں لیکن ان میں وہ اپنی نوعیت ضائع نہیں کر دیتے۔ غالباً درانج جیسا کہ اپنے سری بہتہ ملا۔ ۱۵ میں کہتا ہے) لفظ آرہہ دراصل آلہ تھا جس کے معنی چھونے پکڑنے کے ہیں۔ اور و شیشیکہ کا تعقل عمل کائنات کے متعلق یہ ہے کہ عناصر کے ایک دوسرے سے ملنے سے اشیاء عالم وجود میں آتی ہیں اور جب تک یہ اجتماع باقی رہتا ہے اس وقت تک کے لئے مجموعے میں نیا و صف پیدا ہو جاتا ہے۔ جب شے ہلاک ہو جاتی ہے تو سالمات متفرق ہو جاتے ہیں، اور وہ و صف ناپید ہو جاتا ہے اب سالمات ایک نئے مجموعے کی صورت میں ترکیب پانے کے لئے بالکل آزاد ہوتے ہیں۔ یہ تعقل بالکل وہی ہے جو جدید کیمیا کے سالماتی نظریہ میں سالمات کے طرز عمل کے متعلق تصور میں دکھایا جاتا ہے۔

سالمات کا تعقل اس طور پر کیا گیا تھا کہ یہ گو نہایت ہی باریک غیر مرئی قابل تقسیم اور اجسام قدیم ہوتے ہیں۔ مگر ان کے مجموعے قدیم نہیں ہوتے (فلسفہ ہندو مصنفہ ڈیوی ص ۱۲۸) ان کو انو (جوہر) یا پرم انو (جوہر اصلی) کہا جاتا تھا۔ دو سالموں کے ملنے سے (ود وی انوکہ) دو جوہر یا مکشرہ بنتا ہے اور مکشرات کی ترکیب سے اشیاء عالم وجود میں آتی ہیں۔

دنیا کی مختلف چیزوں کی پیدائش اور ہلاکت کا سبب چار قسم کے سالموں کا اتحاد و افتراق ہے۔ ذیل میں سیاہ مٹی سے سرخ برتن کی پیدائش کا بیان جو دیا گیا ہے وہ سدہانتہ مکتاومی سے ماخوذ ہے

اور مثال کے طور پر ظاہر کرنے کے لئے نقل کیا گیا ہے کہ ویشیکہ کے صحیح خیالات جدید سائنس کے اختیاری طریقے کی مدد کے بغیر کیونکر منزل پذیر ہو جاتے ہیں۔ آگ سے مل جانے کی بنا پر سالمات میں ایک عمل پیدا ہوتا ہے جو کچے برتن کے دوی انوکہ یا مکثرات کی صورت میں جمع ہوتے ہیں۔ اس سے سالمات میں باہم افتراق ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ اجتماع ٹوٹ جاتا ہے، جس سے مکثرات پیدا ہوئے تھے۔ اس سے مکثرات معدوم ہو جاتے ہیں۔ اس سے اصل سالمات کی سیاہی معدوم ہوتی ہے۔ اور اس کی جگہ سرخی لے لیتی ہے۔ اس کے بعد وہ فعل ہوتا ہے جو درمیانہ ایک نئی شے کی پیدائش کے تابع ہے۔ اس کے بعد سالمات اس جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں، جس میں وہ عارضی طور پر تھے۔ اس کے بعد پہلے اجتماع میں تفرقہ پڑتا ہے۔ اس کے بعد سالمات سُرخ پکا ہوا مٹی کا برتن پیدا کرنے کے لئے جمع ہوتے، اور مکثرات پیدا ہوتے ہیں اور مکثرات میں سُرخ آتی ہے، الفاظ کا یہ جال غیر محدود وجود است و ذکاوت سے تیار کیا گیا ہے اور موجودہ زمانے کے نیائے ویشیکہ کے ہندو فلسفی کے مطالبات کو پورا کر دیتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ طبیعیات کے مطالعے میں میں نے اپنا فریضہ ادا کر دیا ہے لا تعداد اور لانتہا مباحثے جن سے شیطانی کمال، کمالِ اظہار ہوتا ہے تفریح طبع کا باعث ہوتے ہیں اور اس کی طبیعیاتی تحقیق کی جبلت کو تشفی بخشتے ہیں۔

سالمات کا یہ پیچیدہ قصہ کس نے ایجاد کیا گذشتہ باب میں یہ کہ چکے ہیں کہ کناڈہ کے سوتر کسی خالق اکبر کے قائل نہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سالمات کو پہلے پہل کس نے حرکت دی اور عمل کائنات کا کون بانی ہوا۔ کناڈہ اس کے لا اوریت کے مسلک پر عمل کرتا ہے وہ بعض افعال کے مرنی سبب کا وجود ثابت کرتا ہے۔ یہ افعال ان کے علاوہ ہوتے ہیں جو تحریک مثلاً آگ کا عمل بانس پر، تصادم مثلاً کھڑی کا عمل، یا اتصال مثلاً ساز کا اتصال گھوڑے سے، مٹی بنا پر پیدا ہوتے ہیں

ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جو ان اسباب کے سواء مرنی علت کی بنا پر ہوتے ہیں (دیشیکہ سوتر پنجم ۲۲) مثلاً درخت کے اندر اس کے حیاتی مادہ کا گرد کرنا۔ (ایضاً) آگ کے شعلے کا اوپر کو اٹھنا۔ ہوا کا آگے کی طرف چلنا سالمات اور مٹس کا پہلا عمل یہ سب ایک غیر مرنی پر مبنی ہوتے ہیں (ایضاً ۱۳) اس طرح کناؤ تخلیق کو کسی علت سے منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔ پرستہ پاوہ خلق عالم کے متعلق جدید ہند و نظریے کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک اس عالم میں برہما پیدا اور شیو ہلاک کرتا ہے۔ برہما کے حساب سے سو سال میں اس کی رہائی کا وقت آجاتا ہے اس وقت ہشیورہ کل دنیاؤں کا مالک (سب چیزوں کو) ہلاک کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ تمام ذی حیات موجودات جو سمسار میں تکلیف پارہے ہیں، ایک رات آرام پالیں۔ اس وقت تمام رشتہ (غیر مرنی و بالقوہ نتائج افعال) اور تمام ایسی موجودات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو اجسام آلات حس اور بڑے عناصر کی علت ہوتے ہیں پھر ہشیورہ کی خواہش کے عمل اور آتما اور سالمات کے اتحاد سے ان سالمات میں ایک طرح کا اتراق پیدا ہوتا ہے جن سے جنم اور آلات حس بنے ہیں۔ اس طرح سے ان کا اتحاد ختم ہو جاتا ہے اور وہ پرمانس یعنی اصلی سالماتی حالت میں ٹوٹ جاتے ہیں۔ یہی حال بڑے عناصر یعنی مٹی پانی آگ اور ہوا کا ہے ان میں سے ہر ایک ایک سبب کی بنا پر خراب ہوتا ہے اور اپنے بعد کے عنصر میں مل جاتا ہے۔ اس کے بعد صرف علیحدہ علیحدہ اور متفرق سالمات ہی باقی رہتے ہیں۔ اور آتامیں اپنے اچھے اور برے افعال کے بالقوہ ذخیرہ کے ساتھ باقی رہتی ہیں۔ بعد ازیں ذی حیات موجودات کے تجربے کے لئے ہشیورہ میں پھر خلق کرنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اور اور رشتہ اپنے افعال و اعمال کو آتماؤں میں شروع کر دیتی ہے۔ اس اور رشتہ اور آتما اور سالمات کے اتحاد سے ہوا کے سالمات میں ایک عمل پیدا ہوتا ہے۔ یہ باہم ملکر دو سالمی کشرہ میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اکاش میں ایک طوفان عظیم پیدا ہوتا ہے۔

پھر اس میں اس کے ساتھ پانی کا ایک بڑا سمندر پیدا ہوتا ہے جس کا باعث سالمات مائی ہوتے ہیں اور ایک طوفان عظیم کی صورت میں بنتا ہے۔ پھر اسی سمندر میں مٹی کے سالمات کے باقاعدہ طور پر ملنے سے مٹی کا عظیم الشان انبار پیدا ہوتا ہے اور اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے پھر اسی سمندر میں ناکلمات آتش سے کمثرات وغیرہ کی ترتیب میں ایسا عمل واقع ہوتا ہے جس سے آتشیہ کرونوں کا ایک مجموعہ عالم وجود میں آتا ہے جو روشن رہتا ہے یہ چاروں عنصر ایشور کے حکم سے پیدا ہو لیتے ہیں تو سالمات آتش سے ایک عظیم الشان کرہ عالم وجود میں آتا ہے۔ سالمات خاک تھا رہتے ہیں۔ اس میں وہ ایک برہما پیدا کرتا ہے جس کے چار کنول نما چہرے ہوتے ہیں جو کل کائنات اور کل دنیاؤں کا جدا کبر ہوتا ہے اور اس کو حکم دیتا ہے کہ کل موجودات کو پیدا کرے۔ ہیشیورہ سے حکم ملنے کے بعد اور علم و حکم کی حیرت انگیز قوت کے ہونے کی بنا پر برہما کل موجودات کے نتائج سے واقف ہوتا ہے اور اپنی اولاد کو پیدا کرتا ہے۔ جو اس کے دماغ یا دل سے پیدا ہوتے ہیں وہ پر جا پتی منو دیورشی اور پتری ہوتے ہیں۔ چاروں ذاتوں کو وہ اپنے چہرہ بازوران اور پاؤں سے پیدا کرتا ہے۔ اور باقی تمام ذی حیات خواہ وہ اعلیٰ ہوں یا اسفل ہر ایک کو اس کو رم کے مطابق علم مسرت اور زندگی دی جاتی ہے۔ وہ ان میں سے ہر ایک میں نیکی علم حکم اور قوت اپنی خواہش کے مطابق پیدا کرتا ہے (پرستست۔ بہا۔ طبع بمبئی ص ۱۸-۱۹)۔

گذشتہ باب میں یہ بھی کہ چکے ہیں کہ نیاے سو تر خدا کا اس طرح تعقل کرتے ہیں کہ وہ اعمال کے ثمرات کی تقسیم کا باعث ہے۔ کیونکہ اس قسم کے ثمرات عمل کے بعد ہی فوراً نظر نہیں آ جاتے۔ آدینہ جو نیاے فلسفہ کا بہت بڑا معلم گزرا ہے، اپنی کتاب کسما بجلی میں جو غالباً بارہویں صدی کی تصنیف ہے اکل ملحدانہ فلسفوں کی تردید کرتا ہے۔ کتاب اس اعتبار سے مشہور ہے کہ سنسکرت کی مذہبی کتابوں میں صرف یہی ایسی کتاب ہے جو

براہ راست خدا کے وجود کے مسئلے سے بحث کرتی ہے۔ اور یہ ایسی ہی کتاب ہے جیسی کہ اہل مدرسہ اور پرائسٹوں نے یورپین زبانوں میں تصنیف کی ہے اس کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ہر باب کو کسم کے پھولوں کا ایک گچھا قرار دیا گیا ہے۔ پہلے باب میں ادینہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حوادث عالم کے لئے ایک اور شتہ یعنی غیر مرنی سبب ضروری ہے۔ یہاں تک تو کناڈہ بھی قائل ہے۔ لیکن ادینہ ایک قدم اور بھی بڑھ جاتا ہے وہ نیائے اور ویشیشک کے استدلال کو ملا کر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اور شتہ اس وقت تک علت کے طور پر عمل نہیں کر سکتا جب تک اس ایشور کی قوت شریک نہ ہو۔ (دکھان جلی باب ص ۱۵-۱۹) اس کے بعد مامسا کے قلعہ الحاد کو سمار کرتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ وید کے صحیح علم کے لئے ایک خارجی منبع کی ضرورت ہے، کیونکہ وید بھی پرلیہ کے زمانہ میں فنا ہو جاتی ہے اور تخلیق عالم کے وقت اس کے بھی دوبارہ پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی۔ پس روایتی و قدیم علم کا منبع ایشور ہے (ایضاً باب ۱) اس کے بعد وہ ان دلائل کا جواب کویتا ہے جو عموماً خدا کے وجود سے انکار کرنے میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس کے لئے وہ شہادت کے چھ طریقوں یعنی (دراک (پر تیکشہ) (انتاج (انومانہ) (تمشیل (اپومانہ) (روایت (شیدہ) قیاس (ارتخاپتی) (اور غیر ادراک (انوپہ بدھی) سے استدلال کرتا ہے۔ استدلال کا عام میلان یہ ہے چونکہ ثبوت کے مختلف طریقے اپنی صحت و صداقت کے لئے اسی کی ذات پر مبنی ہوتے ہیں اور اس کے مواجہ میں بالکل مفلوج ہو جاتے ہیں اور اس لئے اگرچہ اس کا وجود تو ثابت نہیں کر سکتے لیکن ان دلائل کی تردید کے لئے کافی ہیں جن سے اس کی تردید ہوتی ہے (ایضاً باب ص ۲۱) اس کے بعد ادینہ مامسا کے اس استدلال کی تردید کرتا ہے کہ اگر خدا کا وجود ہو بھی تو بھی علم کا صحیح مبدا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے معنی ایسی شے کے جاننے کے ہوں گے جو پہلے سے معلوم نہ تھی وہ اس کی صحیح علم کی تعریف کر کے تردید کرتا ہے

جو اس کے نزدیک وجدانی اور ناقابلِ خطا اور اک ہے (ایضاً باب ص ۱۷)
آخر میں اودینہ آٹھ انباتی دلائل پیش کرتا ہے، ”معلوم ترکیب قیامِ قدم علوم
وقنون شروتی اور دیگر مستند کتابوں کی (عبارت کے یہ ثابت کیا جاسکتا
کہ خلقِ عالم کا باعث ایک قادر مطلق اور حسی اور قیوم ذات ہے“ (ایضاً باب
ص ۱۷) اس طرح سے نیاے اور ویشیشیکہ فلسفوں میں خدا پرستی کا عقیدہ داخل
ہوا اور یہ آج تک ہندوستانی فکر کو زیادہ تر وشنو اور شیو کے پرستاروں کے
ذریعہ سے متاثر کرتا ہے۔

ب پری نامہ وادہ

سانکھیہ - یوگہ - ویدانتا اور آگمہ کے گرد علت و معلول کا مختلف
طور پر تعقل کرتے ہیں۔ اس بارہ میں وہ بہت کاریہ وادہ یعنی اس نظریے
کے قائل ہیں کہ معلول علت میں غیر ظاہر شکل میں موجود ہوتا ہے۔
ذیل میں وہ پانچ دلائل بیان کی جاتی ہیں جو سانکھیہ کاریکا میں اس نظریے
کے اثبات کے لئے قائم کی گئی ہیں کہ معلول اپنے مظاہر سے پہلے ہوتا
ہے۔ (۱) ایسی شے جس کا وجود نہ ہو پیدا نہیں ہو سکتی یعنی ریت پہلے بحر
تیل نہیں نکال سکتے (۲) ہر معلول کے پیدا کرنے کے لئے ہم کو اس کے
مناسب حال مادی سامان لینا پڑتا ہے۔ مثلاً دہی جانے کے لئے ہم دودھ
لیتے ہیں نہ کہ پانی (۳) علت ہر معلول سے پیدا نہیں ہوتی۔ (۴) ہر فعل
صرف وہی فعل کرتا ہے جس کے کرنے کی اس میں قدرت ہوتی ہے
(۵) معلول اور علت کی ماہیت ایک ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑے کی ماہیت
بھی دہی ہوتی ہے۔ جو کہ سوت کی جس کا یہ بنا ہوا ہوتا ہے۔ اس طرح
سانکھیہ ویشیشیکہ کے فلسفہ کو الٹ دیتا ہے۔ ویشیشیکہ کا فلسفہ تو یہ کہتا ہے
کہ سوت کپڑے کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ اس لئے کپڑا جو پہلے موجود نہ تھا
اپنی علت یعنی سوت سے عالم وجود میں آیا ہے۔ سانکھیہ کا فلسفہ یہ کہتا
ہے کہ کپڑا سوت میں بننے سے پہلے غیر ظاہر صورت میں موجود ہوتا ہے

اس لئے اس کی پیدائش ایک پوشیدہ شے کا اظہار ہے۔

ویدانتا سوتر کے ایک حصے (۱ دھی کرنے) میں ست کاریہ وادہ
یعنی علت و معلول کے ایک ہونے کے مسئلہ پر بحث ہے یہ کہ وہ (علت و معلول)
ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اس کا پتا اصل "اور اس قسم کے دوسرے
الفاظ سے چلتا ہے (ایضاً دویم ۷۴) لفظ اصل دچھا ونگیہ اپنی شد ششم
۷۴) میں ملتا ہے "میرے پیارے جس طرح مٹی کے ایک ڈھیر سے وہ
تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں جو مٹی کی بنی ہیں کیونکہ تغیر صرف نام کا ہوا ہے
جس لگی اصل زبان کے اندر ہوتی ہے"۔ اس کے بعد کے سوتر یعنی ۱۵-۱۶
اور اسباب بیان کرتا ہے۔ (علت کے) ادراک سے جب (معلول) موجود
ہوتا ہے، معلول (اصل علت کے اندر موجود ہونے سے)، اس جملے میں
کہ میرے پیارے شروع میں یہ محض ست تھا (چھا اپ ششم ۲-۱) میں کہاجاتا
ہے کہ یہ عالم شروع میں محض علی وجود تھا یعنی معلول علت کے اندر مضمر
و مستتر تھا۔ آگمہ کے مذہب بھی عام طور پر ست کاریہ وادہ کو تسلیم کرتے ہیں۔
اگرچہ وہ فلسفہ کے اس مسئلہ سے بہت ہی کم بحث کرتے ہیں۔
ست کاریہ وادہ یعنی حقیقتہً موجود کے استمرار و بقا کا تعقل قدیم
و جدید ہر فلسفے کی تہ میں ہے جو شے فی الحقیقت اور صحیح معنی میں موجود ہے جس حد تک کہ محض
اس کے وجود کا تعلق ہے اس کو قید زماں سے آزاد ہونا چاہئے، ممکن ہے کہ بہت سے
تغیرات گزریں اور اس طرح سے اس کا ایک تاریخ مرتب ہو جائے جس کے معنی یہ ہیں کہ
جس حد تک تغیرات کا تعلق ہے اس کے خاص متعین قسم کے زمانی علاقے ہوں مگر
اس کے متعلق یہ مشکل یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کسی خاص وقت بالکل مبعدوم
ہو جاتی ہو، یا عالم وجود میں آتی ہو، اگرچہ شکل اور عوارض ممکن ہے کہ
بالکل بدل جائیں ہر اصلی شے کا کوئی نہ کوئی ماضی و مستقبل ہونا چاہئے۔
اگرچہ کسی خاص سلسلہ یا ترتیب میں تاریخ آغاز و انجام بھی ہو سکتی ہے
مگر جو شے موجود ہے وہ اسی طرح تھی اور رہے گی۔ (لاج حیات و مادہ صفات)
ست کاریہ وادہ اور است کاریہ وادہ اگرچہ نظریہ کی حیثیت سے

ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر جب ان سے عالم کی توجہ کا کام لیا جاتا ہے تو ایک کا اثبات دوسرے کو محال نہیں کر دیتا۔ توجہ جو سمجھ کہ ذہن سے خارج ہے اس کا تصور کرنے کی ایک ذہنی کوشش ہوتی ہے۔ توجہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ تناقض سے پاک ہو ورنہ تو یہ کامیاب نہیں ہوتی۔ لیکن غیر متناقض توجہ کائنات کے ان تمام واقعات پر حاوی نہیں ہوتی جن کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ست کاریہ وادہ اور است کاریہ وادہ کا پرانا جھگڑا آجکل علمائے حیاتیات کے یہاں بہت شدت سے ہو رہا ہے ارتقاء کی تہ میں جو تغیرات مضمحل کیا وہ تخلیقی اسباب کی بنا پر ہوتے ہیں اور نہفتہ اوصاف کے مظاہر ہیں؛ یا یہ جراثیم اور حیاتی ویدان کی کیسیاوی ترکیب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں؛ کیا یہ ماحول کے اثرات کی بنا پر عالم وجود میں آتے ہیں یا قدرتی تسویق و تحریک پر مبنی ہیں۔ کس حد تک خصوصیات وراثتہ منتقل ہیں۔ تعلیم و تربیت کی کیا حدود ہیں۔ یہ تمام مسائل دونوں مفروضوں میں سے کسی ایک پر مبنی ہیں۔

ست کاریہ وادہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم کا مواد بتدریج مختلف صورتوں میں تبدیل ہوتا ہے۔ اس سے وہ مظاہر ہوتے رہتے ہیں جن کا عالم کا ارتقاء مشتمل ہے۔ اس نظریے کو پری نامہ و وادہ نظریۂ ارتقاء یا نظریۂ تبدیل بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی رو سے شے کا عین پری نامہ اپنا غم یعنی اس کا وہ مادہ ہوتا ہے جس کی شکل میں تغیرات ہوتے ہیں مگر ابہا اپنا غم یعنی اصل میں نہیں ہوتے۔

سانکھیہ

وہ مادہ جس میں سانکھیہ (داوریوگ) فلسفہ کے نزدیک عالم کی پیدائش کے وقت تغیر ہوتا ہے۔ پردہانہ یا مولہ پر اکرتی سے جو قوت پردہانہ کو حرکت میں لاتی ہے، وہ برترین ذات نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک

ذی عقل ذات یا تو اپنے فائدے کی غرض سے عمل کرتی ہے یا پھر اس کا مقتضائے عمل رحم و رافت ہوتا ہے مگر ان محرکات کا اطلاقی تخلیق عالم پر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کی خالق کوئی ذی عقل ہستی نہیں ہو سکتی۔ خدا جس کی کوئی خواہش پوری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی اس کو عالم سے پیدا کرنے کی خواہش سے کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کا اس کو پیدا کرنا رحم و رافت پر مبنی ہو سکتا۔ کیونکہ پیدائش سے جو آلات جس اجسام وغیرہ نہیں رکھتے اس لئے ان کو دکھ درد کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اور دکھ درد کی عدم موجودگی میں اس کے رفع کرنے کی رحمدلانہ خواہش کیسے ہو سکتی ہے اگر (ہم یہ کہیں کہ) رحم دلی تخلیق کے بعد الم کا مشاہدہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے تو دوسرے مطلق کے مرتکب ہوتے ہیں کیونکہ ہم رحم دلی کو تخلیق کا باعث قرار دیتے ہیں اور تخلیق کو رحم دلی کا (تتوہ کوڈ مصنفہ و اچس پتی مسرصفحہ ۲۵۵) پس تخلیق کا محرک کو راور غیر شاعر ہوتا ہے جس طرح سے کہ بے حس و بے شعور دودو خود بخود گائے سے پھرے کی پرورش کے لئے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح سے پردھان میں خود بخود پرشہ کی رہائی کی خاطر نشو و نما شروع ہو جاتا ہے (کار) پھرے کا گائے سے محض متصل ہونا گائے کے تھنوں سے دودہ جاری کر دینے کے لئے کافی ہے۔ اسی طرح پرشہ اور پر کرتی کا محض اتصال پر کرتی میں ایک طرح کی حرکت پیدا کر دیتا ہے۔ اب دونوں میں ایسا اتحاد ہو جائے گا، جیسا کہ اندھے اور اس لنگڑے میں ہوتا ہے، جو کہ اندھے کی پیٹھ پر سوار ہے، اور اس طرح سے عالم کی تخلیق ہو جاتی ہے (ایضاً ۲۱)۔ پرشہ تو لنگڑی ہوتی ہے، کیونکہ اس میں عمل کی قوت نہیں ہوتی۔ پردھان اندھا ہے کہ اس میں شعور کا نور موجود نہیں ہے۔ جب یہ متحد ہو جاتے ہیں تو اتحاد کی بنا پر غیر شاعر یا شعور معلوم ہونے لگتا ہے اگرچہ گن عمل کرتے ہیں مگر غیر عامل دپرشہ، ایسی ہو جاتی ہے کہ گویا کہ وہ خود عامل ہے۔ (ایضاً ۲۰) اس اتحاد کا پہلا نتیجہ تو یہ ہوتا ہے کہ اس حالت جمود میں خلل واقع ہوتا ہے جو گنوں پر پرلیہ کے دور میں طاری ہوتی ہے

اور جب کہ مادہ اوکنتہ یعنی غیر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک دوسرے کے ساتھ مختلف تناسبوں کے ساتھ ملتے ہیں اور اس طرح دو ارتقا کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ ارتقا تین متوازی راہوں میں جاری رہتا ہے (۱) کائناتی یعنی ادھی دیوتا (۲) ذی حیاتی یعنی اوصاتما اور غیر ذی حیاتی ادھی بھوتا۔

پروہان کے پرشہ سے ملنے کا پہلا حاصل دو کارہ (بدھی سہجے خواہ تو یہ حلقہ کائنات میں ہویا ذی حیات میں۔ پرشہ کے عقلی نور کا بے عقل پروہان پر عکس پڑنے اور خالص موضوعیت اور معروضیت کے تقابل و امتیاز کے رفع ہو جانے کا یہ پہلا نتیجہ ہوتا ہے۔ موضوع و معروض کے ایک ہو جانے سے جو یقین پیدا ہوتا ہے، وہ تمام ذہنی اعمال کی تہ ہیں ہوتا ہے۔ ایک واحد نقل کے وقوف میں موضوعیت و معروضیت کی ایک رخی میں جو تقابل ہوتا ہے وہ فنا ہو جاتا ہے۔ مگر ابتداً تو تقابل محض بہ باطن محدود ہوتا ہے اس قسم کے عمل میں اس حلقہ کی محدودی فوراً اپنا اثر کر جاتی ہے اور یہ جبلت عقل کی دو گونہ حرکت میں تقسیم ہو جاتا ہے اور یہ دو مختلف حرکتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک طرف تو یہ تصور کی موضوعیت سے اس طرح پر تجاوز کر جاتا ہے کہ اس میں عالم موجود داخل ہو جاتا ہے، اور نقل و فکر جو موضوعی ہیں ان میں معروضیت آجاتی ہے اور اس معروضیت سے جو حقیقی و واقعی معلوم ہو جاتی ہے یہ اپنے مجرد یقین کو بھی پر کر دیتا ہے۔ دوسری طرف یہ معروضی دنیا کی ایک رخی سے بھی تجاوز کر جاتا ہے جس کو اب محض علامت یا ایسی اشکال و عوارض کا مجموعہ سمجھتا جاتا ہے جو محض خیالی ہیں یہ موضوع کی داخلی ماہیت کی بنا پر اس دنیا کی اصلاح کرتا ہے جس کو یہاں حقیقی معنی میں خارجی قرار دیا گیا ہے۔ اول الذکر صداقت کے تحقیق کرنے کی جبلت ہے۔ اس کو صحیح معنی میں وقوف کہتے ہیں۔ یہ تصور کا نظری عمل ہوتا ہے۔ دوسری جبلت خیر ہے۔ یہ تصور یا ارادہ کا عملی فعل ہے۔ (منطق ہیگل ترجمہ وال صفحہ ۳۶۳) پس یہی کائنات کی جڑ ہے برہما عالم کا

۱۰۔ برہما اور دیگر مبعود اسی طرح سے پرشہ ہیں جس طرح سے کہ معمولی انسان ہوتے ہیں۔

خالق ہے۔ کرشن بھگوت گیتا کائناتی پرشہ کی زبان سے کہتے ہیں کہ ”میرے نزدیک مہت برہما یوتی ہے۔ اس کے اندر میں جسے رٹوم کو داخل کر دیتی ہوں۔ اسی سے اسے بھرت تمام ذی حیات عالم وجود میں آتے ہیں۔ اسے کنھئیہ ان تمام موجودات کے لئے جس ماکہ اشکال ارحام میں پیدا ہوتی ہیں برہما مہت تو یونی ہے اور میں باپ ہوں یعنی بیج کے ڈالنے والا۔“

بدھی سے اہمکارہ یعنی شعور ذات اور (لازمًا) دیگر شعوروں کا عضو عالم وجود میں آتا ہے۔ ممین شعور کی خفیف سی جہلک کے بعد وہ نوبت آتی ہے جب انسان اپنے آپ کو اس متعین حصہ مکان میں سمجھنے لگتا جس کو اس کا جسم (کنھئیہ یا لطیف) گھیرے ہوئے ہوتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ تو انا ہے اور یہ غیر انا ہے۔ اب اہمکارہ کانشو و نما ہوتا ہے اور وہ اضافی شعور ممکن ہوتا ہے جس سے ہم واقف ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے واقف نہیں ہوتے۔ یہ اہمکارہ مادہ کا فعل ہے۔ کیونکہ جب تک پرشہ اپنے آپ کو مادہ کے ایک حصہ سے منسوب اور دوسرے حصوں کو اپنے سے علیحدہ نہیں سمجھتا ہے اس وقت تک انا اور غیر انا کا وقوف پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ کائناتی معبودوں (دیوتاؤں) انسانوں اور ان جانوروں پر صادق آتا ہے جو انسان سے بہ اعتبار ارتقا ادنیٰ درجہ پر ہیں کائنات اہمکارہ رورہ ہے۔ انسان کے شعور ذات کی سب سے بڑی ترقی یہ ہے کہ وہ رورہ کے ساتھ اصل ہو جائے۔ اسی لئے شکر اچار یہ اپنے اکثر شیو ستوتروں کو ٹیپ کے مصرعے بنا دیتا ہے مثلاً ”شیو ہم“ (میں شیو ہوں) ”شیوہ کیوا ابو ہم“ (میں خالص شیو ہوں) پر تہ گاتما شیوہ ہم (میں شیو ہوں جو مراقبہ نفس کا انا ہے)۔

اہمکارہ سے ادھیاتمہ (فرد) میں گیارہ آلات نشو و نما پاتے ہیں اور ادھی دیوہ اور نینرا دھی بھوتہ خارجی کائنات میں ان کے مطابق گیارہ دیویاں پیدا ہوتی ہیں۔ تیس (روشن) اہمکارہ کانشو و نما دیویوتی

ہوتا ہے۔ ساتھ ساتھ دیکھا ریکہ اہمکارہ سے جس پر جس کا عمل ہوتا ہے
منس یعنی پانچ آلات جس اور پانچ آلات عمل پیدا ہوتے ہیں۔ جس سے
عمل گیارہ آلات ہو جاتے ہیں۔ تاریک انانیت یعنی تاسمہ اہمکارہ پانچ
نستماروں میں بدل جاتی ہے۔ (ایضا ۱۲ - ۱۵) اس طرح پر اس سے گونہ
ارتقا کا آغاز ہوتا ہے جس کا پورا خاکہ ذیل کے نقشہ سے واضح ہو جائے گا۔

ادھی دیوہ	ادھی بھوتہ	ادھیاتم
(دکائنی)	(دخارجی)	(دافراوی)
برصما	تمیقن	بدھی
رورا	انانیت	اہمکارہ
چندرہ	سنگلیہ	منس
اکاش	آواز	کان
وابو	لمس	جلد
ادیتیہ	نظر	آنکھ
دارونہ	ذائقہ	زبان
زمین	بو	ناک
اگنی	گویائی	آواز
اندر	گرفت	ہاتھ
وشنو	خرام	پاؤں
مترہ	اخراج	الہ پاؤں
پر جاپتی	آند	پاسنخلہ

ان میں سے پہلے تین آلات علم و عمل ہیں۔ اس کے بعد کے
پانچ آلات علم ہیں۔ اور آخری پانچ آلات عمل ہیں۔ یہ تیرہ کرنے آلات
پانچ پرانوں پانچ اہم بھوتوں پر دھانوں اور پرشوں کے ساتھ ملکر کائنات
کے پچیس تتوے (اصول) ہو جاتے ہیں انھیں جسے بیان کرنے سے سانکھیہ
مذہب سانکھیہ (شمار) کیا جاتا ہے۔

لفظ تنماترہ کے معنی 'محض وہ' کے ہیں اور مراد اس سے جس کا خالص جوہر ہے جس کا تعلق مادہ لطیف کی ایک صورت متغیرہ کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ اس کا روشن (ساتوہ) پہلو ایک آلہ حس کی بنیاد بن جاتا ہے۔ اور اس کا تاریک (تامسہ) رخ اس کے حسی معروض کا مادہ بن جاتا ہے جس کو سکشمہ بھوتہ کہتے ہیں۔

یہ تعقل کہ آلہ حس اور وہ معروض جس میں کہ جس ہوتی ہے اور جو جس کو پیدا کرتا ہے ایک ہی مادی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں اس تصور کے مطابق ہے جو ہندو فلسفہ کی تہ میں مضمر ہوتا ہے۔ مغربی حکمت نے حسوں کے خارجی اسباب کی اس طرح پر تعمیم کر کے یہ سالمات مادی کے ارتعاشات ہوتے ہیں فلسفہ کو بھی مشکل میں مبتلا کر دیا ہے جس کو یہ تحلیل کی کسی پرواز سے بھی کبھی حس جیسی شے کے مطابق نہیں کر سکتا۔ سانکھیہ تنماتروں (مثلاً خالص آواز) کو آلہ حس اور خارجی دنیا دونوں اندر موجود مانتے ہیں۔ آلہ حس بننے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس پر ستوہ عمل کرے ستوہ کے عمل کے بعد یہ ایک روشن شکل اختیار کر لیتا ہے سکشمہ بھوتہ یعنی عنصر لطیف بننے کے لئے یہ تامسہ یعنی بے نور شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور جب ان دو شکلوں یعنی آلہ حس اور معروض کا اتصال ہوتا ہے تو آلہ حس کے معروض کو روشن و منور کر دینے سے حس پیدا ہوتی ہے۔ یہ تعقل کہ حس عقل کی ایک شکل یا اس کا وظیفہ و عمل نہیں بلکہ مادے کا ایک جزو ہے شاید کچھ حیثیتان معلوم ہو مگر اس کا سمجھنا اس قدر دشوار نہیں ہے، جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ بوجہ وجود مادے کے نہایت ہی چھوٹے ذرات کی شکل میں ہوتا ہے جنہیں شبو و ارجیروں سے خارج ہوتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں روشنی کو بجلی کی ایک صورت خیال کیا جاتا ہے۔ اور کل مادہ بجلی ہے۔ پس روشنی کے ذرات بھی مادے کے نہایت ہی چھوٹے سالمات ہوتے ہیں۔ اگر اس کو باقی تینوں حسوں تک وسعت دی جائے تو یہ سمجھ میں آنا ناممکن

نہ ہوگا کہ پانچوں صین مادے کے پانچ (مابعد الطبیعیاتی) عنصر ہیں جس سے کہ اشیا اور آلات جس جن سے کہ ان کا ادراک ہونا ہے نشو و نما پا کر عالم وجود میں آئے ہیں۔ طبیعیات کائنات کی اس طرح سے تصویر کھینچنے کی کوشش کرتی ہے کہ کائنات کی پیچیدہ اشیا کے عمل کو میکانیکی نمونوں کے عمل پر قیاس کرتی ہے۔ ان کا میکانیکی نمونوں کی طرح تعقل کرتی ہے۔ اس کے نمونے عملی توجہ میں نہایت مفید ہوتے ہیں۔ یہاں تک حکمی تقدیرات و مفروضات کا قیام کرنا جائز ہے۔ مگر جب انسان اس سے تجاوز کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ نظام کائنات ان نمونوں کی نقل ہے جن کا حکیم تعقل کرتا ہے تو اس کے معنی اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں کہ عمدہ حکمت میں بری قسم کی مابعد الطبیعیات مداخلت کر رہی ہے۔ کائنات کی جو توجہ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے صحیح ہو سکتی ہے وہ یہی ہے اس کو پانچ حسوں یا جیسا کہ ہندو کہتے ہیں تنماتروں میں تحلیل کیا جائے۔ یہ تنماترے ایشیشہ (لغوی معنی ہیں غیر مختص) ہوتے ہیں جن کا ادراک صرف معبودوں کو ہو سکتا ہے جن کے آلات حس لطیف ہوتے ہیں۔ جب یہ ویشیشہ یعنی مختص بنجاتے ہیں تو ان سے اجسام لطیف پیدا ہوتے ہیں، ایسے اجسام جو ماں باپ اور مہا بھوتوں (تجربی عناصر) سے پیدا ہوتے ہیں (ایضاً ۳۴)۔ تنماتروں کا پہلے ایسے تجربی عناصر میں ارتقا ہوتا ہے جن کو مہا بھوتہ یا ستلہ بھوتہ (عناصر کشیف کہتے ہیں)۔ شبدا تنماترے سے ستولہ اکاشہ کا ارتقا ہوتا ہے۔ یہ وایو تنماترے سے ملکر وایو ستلوہ بنتا ہے، اور اسی طرح سے ہر کشیف عنصر یعنی مہا بھوتہ میں اس سے پہلے کے تمام عناصر ہوتے ہیں جو اس کی تخصیص و امتیاز کی بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اس عمل تخصیص کو پنچی کرنا یعنی پیچ گنا کرنا کہتے ہیں۔ یہ عناصر کشیف اس طرح سے نشو و نما پا کر ایک طرف تو عالم طبیعی کے معروضات و اشیا بنجاتے ہیں اور دوسری طرف ایسے طبیعی اجسام بنجاتے ہیں (جن کے طبیعی آلات حس ہوتے ہیں) جن کے اندر پرشوں کو حلول کر لینے کی عادت ہوتی ہے۔ ان اجسام کی تخلیق لنگہ کھیہ سرکہ یعنی ارتقائے اجسام کہلاتی ہے،

جن کا تعلق بجاوہ کھسہ سرگہ یعنی ارتقائے خصوصیات سے ہوتا ہے۔
 (ایضاً) یہ اجسام چوہہ قسم کے ہوتے ہیں۔ جن میں سے کہ پانچ تو الوہی
 ہیں۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں (۱) براہمہ یعنی برہما کا (۲) پراجاپتیہ خلق
 کرنے والی نفوس یعنی منبیوں اور رشیوں کا (۳) سومیہ قمری وجودوں کا
 (۴) آئندہ کا یعنی ان معبودوں کا جو درجہ میں اندر کے مساوی ہیں۔
 (۵) گاندہروا یعنی ان ذوات کا جو اندر اور اس کے ہم مرتبہ معبودوں
 کی خدمت گذاری کرتے ہیں (۶) راکھشس (۷) یاکشہ (۸) پیشاچہ شیطین
 کی تین قسموں کا۔ نویں قسم کا جسم انسان کا ہے۔ باقی پانچ قسم کے جسم انسان
 سے نیچے کے درجہ کے ہیں یعنی پالتو جانور جنگلی حیوانات پرندے رینگنے والے
 جانور اور غیر متحرک چیزیں مثلاً نباتات جمادات وغیرہ اجسام کی یہ تین اقسام
 یعنی الوہی انسانی اور تحت الانسانی کی ستوہ جس اور جس خصوصیت ہے
 (ایضاً) پس معبود عیش کی زندگی گذارتے ہیں۔ انسان مصروفیت و مشغولیت
 کی زندگی گذارتا ہے اور جو اجسام انسان سے ادنیٰ ہیں ان کی زندگی جہالت
 و لاعلمی سے محیط رہتی ہے۔ لیکن تمام اجسام اس میں ادنیٰ ہوں یا اعلیٰ سب
 ہمے سب اختیار کے کسی خیالی و فرضی اصول پر عمل نہیں کرتے بلکہ کائنات
 ظاہر میں جس قسم کا بھی عمل ہوتا ہے وہ ستوہ جس اور جس کے میکائیکی عمل کا
 نتیجہ ہوتا ہے ان تینوں قسموں کے اجسام کو اردھو و سر و نہ اردھو کہہ سرونہ اور
 تر یا کسرونہ بھی کہا گیا ہے۔ یعنی وہ جن کی قوت حیات اوپر کی طرف دوڑتی
 ہے جن کی نیچے کی طرف دوڑتی ہے اور جن کی استصا با دوڑتی ہے (دش پرچہ)
 ان سے ارتقائی عمل مکمل ہو جاتا ہے۔ اور بہت سے اجسام
 ہم پہنچ جاتے ہیں جن میں کہ پرشہ رہ سکتی ہے اور ان آلام کا تجربہ کر سکتی
 ہے جو انحلال اور موت سے پیدا ہوتے ہیں یہاں تک کہ دکھ شہ حاصل
 کرنے کے بعد یہ لنگہ وہ کے تعلق سے نجات پا جاتی ہے۔ (ساکھیہ کاریگہ)

(۲) یوگہ

یوگی فلسفہ کائنات کے ارتقائے ماضی کے اس خاکے سے باطل

متفق ہیں جس کی سائنس کی تعلیم دیتے ہیں۔ لیکن یہ روح کو اس قید سے آئندہ نجات دلانے کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اور ان وسائل سے بحث کرتے ہیں جو اس مستحسن غایت کے حصول کا باعث ہو سکتے ہیں۔ ست کاریہ واردہ کو یوگہ کے سو تر ۱۲ میں تسلیم کیا گیا ہے اشیاء کی گزشتہ اور آئندہ اشکال کا وجود ان کے جوہر میں ہوتا ہے۔ مختلف نشوونما کا باعث زمان و مکان کا تغیر ہے۔ مادہ اصلی میں تمام اشکال بالقوہ ہوتی ہیں اور جب وقت آتا ہے تو بالفعل ہو جاتی ہیں۔ یہ یا تو مرئی ہوتی ہیں اور غیر مرئی اور گنوں کی د کے تغیرات) نوعیت رکھتی ہیں۔ (ایضاً ۴-۱۲) اشیاء کی یہ غیر مرئی اور مرئی اقسام اپنے دور کا ارتقا دیکھنے والے سے متصل ہونے کی بنا پر اور اس کی خاطر سے شروع کرتی ہیں۔ اگرچہ یہ لاحقہ اور اس سے نفوس کے ذہنی ذخیرے جن کے ساتھ معروضات ربط پا جاتے ہیں گونا گوں ہوتے مگر دوسرے (یعنی دیکھنے والے) کے لئے یہ موجود ہوتے ہیں کیونکہ یہ اس کے ساتھ ربط پا جانے کی بنا پر عمل کرتے ہیں۔

مدارج ارتقا چار ہیں۔ گنوں کے (ارتقا کے) مدارج حسب ذیل مختص (دو شیشہ) غیر مختص (دو شیشہ) لنگہ ماترہ اور النگہ (ایضاً ۱۱-۱۹) مختص (دو شیشہ) بایچیدہ عالم کے کل اشیاء مشتمل ہوتی ہیں۔ غیر مختص سادہ اور خالص حسین (تمتہ ماترہ) ہیں جن سے کل معروضات ترکیب پاتے ہیں اور اہم کارہ یعنی انا اور غیر انا کے وقوف کی بنیاد پڑتی ہے۔ لنگہ ماترہ خصوصیت محض مادہ کا ایک رنگ ہے چوپر شہ کے خالص شعور پر پڑتا ہے اور اسے نفس مقید بنا دیتا ہے۔ یہ ہمہ گیر النگہ بے وصف و یکساں پر وہاں ہے۔

ارتقا کے بعد کل اشیاء مسلسل عالم تحول میں رہتی ہیں کیونکہ تحول زندگی ہے۔ یہ تحول نین طرح کا ہوتا ہے دوسرے لکشتہ اور اوستھ (ایضاً سوئم ۱۳) یہ سہ گونہ تحول معروضات و آلات ادراک کو متاثر کرتا ہے، جس کے ذریعہ سے ہم ان کو مس کرتے ہیں (ایضاً) دوسرے تغیر و صف ہے۔ مثلاً مٹی کے ایک ڈھیلے سے برتن بنا لیا جاتا ہے تو (مادی) مٹی ڈھیلے کی خصوصیت چھوڑ کر برتن کی خصوصیت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ دوسرے کا تغیر ہے جو دوسری (مادی) مٹی کو متاثر کرتا ہے۔

یہ تحول یعنی تغیر خواص و دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ (۱) (برتن میں) نئی خصوصیات کی پیدائش (۲) (مٹی کے ڈھیلے کی) پرانی خصوصیات کا فنا ہونا۔ اس طرح سے دوسرے صورت کا تغیر ہے اور دوسری یعنی مادہ مستقل و پائیدار چیز ہے۔ جانیوالی اور آنے والی دونوں طرح کی خصوصیتیں موجود ہوتی ہیں مگر جب پہلی مضمر رہتی ہے تب ہی دوسری خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً جب مٹی کا ڈھیلہ پن (یعنی پنڈ توہ) چھپ جاتا ہے تو اس سے برتن پن کی صفت ظاہر ہوتی ہے (یعنی گھٹوہ) خود دوسرے کے اندر تین طرح کے تحول ہوتے ہیں۔ جس کو (لکشنہ) تحول زمانی کہتے ہیں۔ برتن کی صورت مٹی کا دوسرے ہے۔ یہ صورت بہ اعتبار زمانہ تین حالتیں رکھتی ہے۔ مستقبل حال و ماضی۔ جب تک کہ برتن بنتا نہیں بلکہ صرف مٹی کے اندر بالقوہ موجود ہوتا ہے تو یہ ہونے والا برتن پن ہوتا ہے برتن بنجانے کی یہ صفت رکھتی ہے اور موجودہ برتن پن اس وقت عالم وجود میں آتا ہے جب کہ برتن صورت اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح سے ایک مجسمے کا وجود اس وقت تک بالقوہ ہوتا ہے جب تک اس کو نگ تراش تراشتا نہیں ہے۔ تراشنا ایسا فعل ہے جو اس کے بالقوہ پن کو قابو میں رکھتا ہے اور جس سے اصل مجسمہ خود کو ظاہر کر سکتا ہے۔ جب آخر کار برتن ٹوٹ جاتا ہے تو اس کی موجودہ برتن پن کی حالت فنا ہو جاتی ہے، اور اس کی گزشتہ برتن پن کی حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح سے یہ سلسلہ آئندہ سے موجود اور موجود سے سابقہ حالت کا جاری رہتا ہے ہر حالت کے دو جزو ہوتے ہیں۔ ثرودھا اور دیوتھانہ۔ ان میں ایک لمحہ تو محو ہونے کا ہوتا ہے اور دوسرا ظاہر ہونے کا۔ ایک شے کے تحول کی بہ اعتبار زمانہ اس طرح سے تحلیل کی جاتی ہے کہ ست کاریہ وادہ کا اساسی تصور جو یہ ہے کہ نہ تو کوئی نئی شے پیدا ہوتی ہے اور نہ کوئی شے فنا ہوتی ہے، تحول عالم کی توجہ میں بلا کسی تناقض کے سمجھ میں آ سکتا ہے۔ جب لکشنہ کا سہ گو نہ تغیر واقع ہوتا ہے تو دوسرے اپنی حالت پر برقرار رہتا ہے۔ لکشنہ کا تصور ایک صورت کی زمانی حالتوں کے سلسلہ کے طور پر جو ہم اس سے ظاہر ہوتا ہے

ہر حالت کو ادھوا (طریق) کہتے ہیں۔ ہر ادھوا میں ایک تو نزود عا اور دیو تھانہ ہوتا ہے یعنی ایک حالت مضمر اور دوسرے حالت ظاہر۔ نزود عا اور دیو تھانہ ہمیشہ عمل کرتے رہتے ہیں۔ اگر نزود عا قوی ہوتا ہے اور دیو تھانہ ضعیف ہوتا ہے تو ایک خاص حالت مضمر رہتی ہے۔ اور اگر دیو تھانہ قوی ہوتا ہے تو اور نزود عا ضعیف ہوتا ہے تو اس حالت کا اظہار ہو جاتا ہے۔ اس طرح نزود عا اور دیو تھانہ کے دو پہلو ہیں۔ نزود عا میں نزود عا قوی اور دیو تھانہ ضعیف ہوتا ہے اور دیو تھانہ میں دیو تھانہ قوی اور نزود عا ضعیف ہوتا ہے۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے ہر ایک کو ادھوا کہتے ہیں اس طرح سے دھرم و مہر می کا تحول (پری نامہ) ہے۔ لکشنہ دھرم کا تحول ہے اور اوستہ لکشنہ کا تحول ہے۔ اشیائے عالم کی دقیق تحلیل دیاسہ کی شرح یوگ سو تر سو ٹم ۱۳ سے لکھو ہے اور ہم کو نیائے و شنیکہ مذہب کی مہسو و موشگافی کو یاد دلاتی ہے۔ اس کے اندر صرف یہ خوبی ہے۔ اگر اس کو خوبی کہا جاسکتا ہے کہ یہ مسئلہ کو غیر متناقض طور پر وئے کار دلاتی ہے۔ نفسی حالتوں کے تحول کی بھی اسی طرح تحلیل کی گئی ہے مگر اس کی تحلیل کسی اور جگہ کی جائے گی۔

ویدانتہ

جس زمانے میں ریکا تصنیف کی گئی ہیں اسی زمانے میں یہ سوال بھی اٹھا تھا کہ وہ لکڑی اور درخت کو لیا ہے جس سے زمین و آسمان بنائے گئے ہیں۔ اے عقلمند و ذہنی طور پر اس کی تحقیق کرو کہ زمین و آسمان کو اس نے کس نے پر کھڑے ہو کر تعمیر کیا تھا درگ وید دھرم (۸-۲) اس سوال کا جواب تیرہا براہمنہ (دو ٹم ۷-۶۷۹) دیا گیا ہے برہما لکڑی تھی، اور برہما ہی درخت تھا جس سے انھوں نے زمین و آسمان کو بنایا۔ اے عقلمند وہیں تم کو بتاتا ہوں کہ برہما وہ وہ سہارا تھا جس پر کھڑے ہو کر انھوں نے عالموں کو بنایا۔ عالم کے قائل کرنے کو پری نامہ کہتے ہیں۔ یعنی اشکال کا ایک غیر متغیر مادی طبقہ پر سے گزرنا۔ وید سو تر یکم ۴ میں برہما کو عالم کی علت مادی قرار دیا گیا ہے۔

کیوں کہ کہا یہ جاتا ہے کہ اس نے سوچا رکھا میں وحدت سے کثرت میں منتقل ہو جاؤں؟ کیا میں پھیل جاؤں) اور چونکہ وید میں (تخلیق اور فنا) دونوں کو براہ راست اسی سے منسوب کیا گیا ہے جس طرح تیتیریا اور براہمہ دوم اپنی شدوں ۷۹-۸۰ میں ہے جن کا اوپر اقتباس کیا گیا ہے۔ اس نے خود اپنے آپ ہی پر یہ نامہ (تیتیریا اپنی شد و وٹم ۷۹) سے بنایا (ویدانتہ سوتریکم ۳-۲۴-۲۵)۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برہما جو ایک ذی شعور ذات ہے غیر شاعر (جدہ) مادی اشیا میں کیوں کر متشکل ہو سکتا ہے یہ دشواری سانکھیہ کو پر یہ نامہ وارد میں پیدا نہیں ہوتی جس میں کہ غیر شاعر مادی اشیا کا نشو و نما غیر شاعر، علیٰ ما قبل مادہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے سانکھیہ ویدانتہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے ہمارے نظریہ پر قبضہ کر لیا ہے کیونکہ دنیا اور برہما میں فرق ہے ویدانتہ سوتراس اعتراض کے جواب میں یہ کہتی ہے کہ ”دنیا میں ایسی بہت سی مثالیں نظر آتی ہیں جن میں مختلف مائیتوں کی چیزیں ایک دوسرے سے علت و معلول کا تعلق رکھتی ہیں مثلاً بال اور ناخن جو کہ انسان کے جسم سے نکلتے ہیں۔ بچھو گائے کے گوبر سے اور مکوڑے شہد سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس عجیب و غریب جواب کے ساتھ اچار یہ ایک ایک ذیلی استدلال کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں جو ہر ایک کی خاص تعلیم سے ماخوذ ہے۔ شکر کہتا ہے۔ اس دنیا کے اندر جو چیزیں ہیں ان کا ارتقا فریب محض (دیوارتہ پری نامہ) اور برہما بظاہر مادہ (دیوارتہ اپادانم) معلوم ہوتا ہے۔ وہ دراصل برہما میں ہے۔ برہما تمام مظاہر تغیرات مثلاً ارتقا وغیرہ کی اصل ہے۔ جو اس سے ادویہ (جیل و لاسلمی) کی بنا پر ظہور میں آئے ہیں۔ اس کی حقیقی فطرت ہر قسم کے نظری تغیرات سے بری ہے اور قطعاً غیر متغیر رہتا ہے۔ (شرح ویدانتہ سوتر و وٹم ۱-۲۷) رامہ سجا برہما سے اس کی علیٰ حالت (کارن اوستھا) کے اندر بھی ایک طرح کا لطیف جسم منسوب کرتا ہے۔ جو اس کے نزدیک انفرادی ارواح اور مائے کے ان عناصر کا ہوتا ہے جو اس کی ذات کے اندر جذبات

ہو جاتے ہیں۔ کاریہ اوستھا کے دوران میں جب اس عالم کا اظہار ہو چکا ہے تو اس کے اسی جسم کا ارتقا ہوتا ہے۔ خود وہ غیر متغیر (اوکیئتہ) ہے۔ اس طرح سے تمام مذاہب برہما یعنی وہ ذات جو خالص شعور سے متصف ہوتی ہے اور عالم کے مابین جس کا ارتقا ہوتا ہے ایک ماقبل مادہ حالت کو داخل کرتے ہیں اور جس کو وہ اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریے کے مطابق حقیقی یا پرفریب کہتے ہیں۔ برہما اور اس ماقبل مادہ حالت میں جو درز رو جاتی ہے، یہی تمام ویدانتہ نظریات کے اندر سب سے بڑا نقص ہے۔ اسی ماقبل مادہ حالت کو جسے سانکھیہ مولا پر اکرتی کہتے ہیں، ویدوں میں است کہا گیا ہے "یہ اولاست تھا۔ اس سے سنت نکلا۔" (تئیر یا اپنی شد و ستم ۱-۱۰) چھاند گیہ اپنی شد سو ستم ۱۹-۱) ستم کاریہ پر مبنی ہے۔ ذوات ستم پر مبنی ہیں (اتھر وید ششم ۱-۱۰) است سے شمس پیدا کیا گیا ہے۔ شمس نے پر جاپتی کو پیدا کیا۔ پر جاپتی نے کل چاندروں کو پیدا کیا۔ (تئیر یا برہمہ اپنی شد) یہ پہلے است تھا۔ لوگ کہتے ہیں کہ است کیا ہوتا ہے؛ شمس کہتے ہیں کہ پہلے است کا وجود تھا۔ (ستم براہمہ ۱-۱) پس است سے وہ مراد ہے جب اشیا کو ممیزہ ارتقا نہیں ہوا تھا۔ (اور ایک عالم پر کسی کی ویکجنسی کی حالت طاری تھی جس کو یونانی میں کاؤس) (یعنی گڈڈ کی حالت کہتے ہیں۔ اس حالت کو شمس بھی کہتے ہیں۔ مگر اس شمس میں اور

۱۔ ستم عالم میں اشیا کی گونا گوی کو ظاہر کرتا ہے جس کو ہیگل ڈیسیں اور سی نوزانیچر انیٹیا کہتا ہے۔ است اس کی ضد یعنی بے شکل پر اکرتی ہے۔ ہر علیحدہ ممیزہ شکل میں ستم ہیگل کی "یہ شے" کے مطابق ہوتا ہے صرف یہ شے ہونے کی بنا پر شے محدود ہو جاتی ہے اسی بنا پر ہر شے معلول ہو جاتی ہے کیونکہ بصورت دیگر ہم کو اس کا صرف شے مطلق کے طور پر وقوف ہوتا لہذا یہ غیر محدود ہوتی۔ ڈاکٹر میور البتہ رنگ وید کے حوالہ سے یہ لکھتے ہیں کہ است کے معنی غیر ترقی یافتہ حالت کے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ معنی تسلیم کریں تو کوئی محال لازم نہیں آتا۔

اس میں تین گندوں میں سے ایک ہی امتیاز کرنا چاہئے ابتداء تمس کا وجود تمس ہی سے محیط تھا رگ وید دہم ۳- ۱۲۹) ابتداء صرف تمس ہی یہ تھا (اپنی شد پنجم ۲) تمس یعنی تاریکی سے مادے کی وہ صحت ظاہر ہوتی ہے جس میں کوئی شے معروضی ظاہر نہیں ہوتی۔ مادے کی غیر ظاہر حالت کی ایک علامت پانی بھی بیان کی جاتی ہے (رگ وید دہم ۱۲۹- ۳)۔ ابتداء ساری دنیا بس پانی ہی پانی تھی۔

سرشٹی کا آغاز اس ابتدائی مادے کے مہجان سے ہوا صحیح معنی میں سرشٹی ایک طرح کا اخراج ہے۔ توانائی کا اخراج پانی کی جانب جس سے کہ ارتقا کے کام کا آغاز ہوا ہے تخلیقی فعلیت کے اس آغاز کو قدیم کتابوں میں خواہش کہا گیا ہے پھلے اس میں خواہش پیدا ہوئی یہ خواہش ذہن کا تخم تھی جو کہ پھلے تھا حکما کو مثال ذہنی کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ ست اور است کے درمیان یہی پل ہے (رگ وید دہم ۱۲۹) است سے اس نے خواہش کہ ست بنائوں (تیت۔ براہ دو کم ۲- ۱- ۱) آگہ مذہب کے موحد یہ کہتے ہیں کہ اس خواہش میں ایک محرک بھی تھا اور یہ محرک انفرادی رجحان کو بجات (مکشہ) دلانا تھا۔ لیکن قدیم کتابوں میں یہ خیال نظر نہیں آتا۔ بلکہ اسکے برعکس ان کے اندر یہ نظر آتا ہے کہ تخلیقی کسی خاص نیت کی بنا پر نہیں ہوئی ہے بلکہ محض کھیل (لیلا) ہے جیسا کہ ہم کو رومنہ کی لہ ندر کی نظر آتا ہے۔ (جبکہ لوگ کہتے ہیں) عالم کی ارتقا کی تہ میں جو خواہش متحرک یعنی خود کو ظاہر کرنے کا ارادہ، وہ کسی ایسے محرک کی بنیاد پر نہیں ہے جس سے کچھ فائدہ حاصل کرنا مومنہ کسی بہر کی بنیاد پر ہے بلکہ توانائی کا خود بخود ایک بہاؤ ہے۔

است سے ست پیدا ہوا۔ ست سے مٹل پیدا کیا گیا یا اور مٹل ارتقا کے قدم ہرمان مبادی کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ وہ نوبت ہے جبکہ عالم پر مخلوق ہوئی کا اطلاق ہو سکتا ہے جبکہ کیمیا ماہر باؤن امتیاز

بقیہ ماضیہ گزشتہ است کے معنی محض ایک غیر ترقی یافتہ حالت ہی کے ہیں بلکہ مادہ اصلی کے خالص یا بے صورت حالت میں موجود ہونے کے ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر اس کے معنی غیر ترقی یافتہ حالت کے ہونے کو ست کے معنی کسی شے کی اہمیت اصلی کے ہیں۔ بلکہ ترقی یافتہ حالت کے ہونے کو ڈیوس فلسفہ بنود ۱۳۶)۔ گر ڈیوس نے یہ امر فراموش کر دیا ہے کہ اصل اوقات اہمیت اصلی اور یعنی شہیت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً چھاونہ کی اپنی شد پنجم ۲- ۱- ۱

تفاوت کی پہلے پہل علامات پیدا ہوتی ہیں۔ اس (ست) کا نشو و نما ہوا، یہ ایک انڈا بن گیا (چھاوند گئیہ اپنی شد) منس نے پر جاپتی کو پیدا کیا۔ یہ دوسری نوبت کو ظاہر کرتا ہے، ایک طرف تو پر جاپتی ہے اور دوسری طرف بیضہ عالم ہے اول الذکر اوی پرشہ پہلا خالق ہے، جس میں شخصیت کے کچھ عناصر ہیں۔ آخر الذکر عالم کی پہلی غیر مسلسل شکل ہے یہ ارتقا کی دورا ہیں۔

پر جاپتی کے کام کو مختلف کائناتی بھجنوں میں مختلف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ تر اس کو پیش (مراقبہ مع مراقبت) کہا جاتا ہے۔ اس نے خواہش کی کیا میں متعدد ہو جاؤں کیا میں بچے پیدا کروں۔ اس نے تپس کیا تپس کرنے کے بعد اس نے کل عالم اور اس میں جو کچھ ہے پیدا کر دیا۔ اس کے پیدا کر دینے کے بعد وہ اس میں داخل ہوئی۔ وہ حاملہ ہو گئی۔

اس کا چہرہ پیلا پڑ گیا اسی وجہ سے حاملہ عورت کا چہرہ پیلا پڑ جاتا ہے۔ چونکہ اس کے پیٹ میں پورا بچہ تھا اس لئے وہ تھک گئی اور تھک کر اس کا چہرہ سیاہی مائل زرد ہو گیا۔ اس لئے تھکے ہوئے آدمی کا چہرہ سیاہی مائل زرد ہو جاتا ہے۔ (تبتیر یا براہمنہ) پر جاپتی کے کام کا تعقل فعل جنسی کے طور پر کیا جاتا ہے۔ پرشہ کی صورت میں آتما اس کا پہلا کام تھا۔ اس نے ارد گرد نظر ڈالی اور اپنے سوا کسی کو نہ پایا اس نے کسی دوسرے کی خوشی کی اس کی شکل بالکل ایسی تھی جیسی مرد و عورت کی ہم آغوشی کی حالت میں ہوتی ہے اس نے اپنے دو حصے کر لئے۔ اس طرح مرد و عورت پیدا ہوئے اس نے اس کے ساتھ فعل جنسی کیا۔ اس سے انسان پیدا ہوئے (ست براہ چہاردہم) خالق عالم کو متروں کے پڑھنے پر مبنی بتایا جاتا ہے یہ کہنے کے سوا پر جاپتی نے ”یہ“ پیدا کیا۔ یہ ہو کہنے پر درمیانی عالم پیدا کیا۔ سوہ کے ساتھ آسمان پیدا کیا (ایضا ششم)۔ اس کا تعقل قربانی کے طور پر بھی لیا جاتا ہے۔ وید کی قربانی کی رسم اس قربانی تخلیق کی ایک دنیا دی نقل

۵۔ بعض روایات کی بنا پر بیضہ زریں سے پر جاپتی نکلتی ہے۔

خیال کی جاتی تھی۔ وشنو کو عموماً قربانی کی بھینٹ خیال کیا جاتا ہے۔ آخر تخلیق عالم کو بعض اوقات قربانی نفس کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ برہما عالم مراقبہ میں تھا۔ اس نے خیال کیا کہ اس مراقبہ کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہی خود کو مخلوق کے لئے اور مخلوق کو خود کے لئے قربان کر دوں گا پھر خود کو مخلوق میں اور مخلوق کو خود میں کر کے اس نے تفوق نور و آفاقی حاصل کی۔

کائنات کے بیضہ زریں کا نشو و نما ایک سال میں ہوا۔ آخر کار اس شوق ہو کر دو حصے ہو گئے ایک سونے کا ہو گیا اور دوسرا چاندی کا چاندی کا نصف حصہ تو یہ زمین ہے، اور طلائی حصہ آسمان ہے۔ بالائی چھلی کے پہاڑ بنے اور زریں چھلی کے بارل اور کھر وغیرہ بنی۔ ادغیہ دریا بنے اور رطوبت سمندر۔ (چھاوند گیا اپنی شد)

جس ترتیب سے کہ مختلف مخلوقات عالم وجود میں آتے ہیں اسکو بھی مختلف مقامات پر مختلف طور سے بیان کیا گیا ہے۔ تیسرا براہمہ ہیں یہ ترتیب اس طرح ہے اسورا پتری (آبا) انسان دیو۔ عناصر اس طرح سے پیدا کئے گئے۔ جس طرح سے سانکھیہ ان کا ارتقا بیان کرتے ہیں۔ اس آتما سے اکاش پیدا ہوا۔ اکاش سے ہوا اور ہوا سے آگ عالم وجود میں آئی۔ آگ سے پانی پیدا ہوا اور پانی سے مٹی اور مٹی سے نباتات۔ نباتات سے خوراک (ریتہ) بیج، بیج سے انسان پیدا ہوئے (تیسرا براہمہ اپنی شد) انسان سے ہم کو یہاں اس کا جسہ کشیف مراد لینا چاہئے۔ کیونکہ پہلے سلسلہ میں تو وہ آبا اور دیوتاؤں کے مابین نظر آتا ہے ارتقا کا تمام یہ اعلیٰ وارفع کام براہما انجام دیتا ہے۔ اسماء و اشکال کے متعین کرنے کا کام اس ذات کا ہے جس نے عناصر کو سہ گونہ بنایا، یہی شروقی کی تعلیم ہے (ویدانتہ سوتر)۔ عناصر کو تین چھاوند گیہ اپنیشد کے مطابق قرار دیا گیا ہے جہاں کہ تجس اپس انم (آگ پانی اور ہوا کھانا یا مٹی جیسا کہ ترجمہ کیا جاتا ہے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس بے ڈھنگے نظر سے سے سانکھیہ نے اپنی مکمل اور قابل فہم تحلیل کائنات کو مرتب کیا ہے۔ اگرچہ ویدانتہ کو سانکھیہ کی تعلیم سے اصولی طور پر اختلاف تھا

اور براہما سوتر کے مصنف نے اپنی کتاب کی دو فصلیں صرف سانکھیہ مذہب کی تر وید پر صرف کی ہیں اور منقول و منقول دونوں طرح سے اس کو غلط ٹھہرایا ہے، مگر جب یہ ہو چکا تو اس نے گویا سانکھیہ کے نظریہ تحول کو تسلیم کر لیا۔ اب اس کا مصنف کپیلہ جس کے جون میں وشنو جنم لیتا ہے اور اس کا فلسفہ الہامی وید کی طرح سے مقدس بن جاتا ہے۔

ویدانتہ نے وید کے سہ طبقی اصول یعنی زمین آسمان اور درمیانی طبقہ (انتر کشہ) کو تین کائناتی کروں میں ترقی دی اور شاید ویدانتہ اصول اوشینوہ کے اصول کا حریف تھا۔ سب سے پہلے اس اصول کو مانڈیو کیہ اپنی شد نے پیش کیا تھا۔ برہما یعنی یہ آتما چار پاؤں رکھتا ہے پہلا پیر وشنو انرہ جو شعور بیدار میں قائم ہے۔ اور خارجی اشیا کو سات اعضا اور انیس دروازوں سے محسوس کرتا ہے۔ یہ کشیف و مرکب عالم کا تجربہ کرتا ہے۔ دوسرا پاؤں یجنسہ ہے۔ جو شعور نیم خوابیدہ میں قائم ہے۔ یہ داخلی اشیا کو سات اعضا اور انیس دروازوں سے محسوس کرتا ہے اور یہ عنصری (لطیف) عالم کا تجربہ کرتا ہے۔ تیسرا پاؤں پراجنہ ہے۔ یہ ایسی گہری نیند کے مشابہ ہے کہ جب سونے والا نہ تو کسی کی خواہش رکھتا ہے اور نہ اس خواب نظر آتے ہیں۔ یہ گہری نیند کی حالت میں (غیر ممیز) شعور کا ایک ڈھیر اور رحمت سے لطف اندوز ہوتا ہے اس کا چوتھا پاؤں آتما ہے۔

۵۔ سات اعضا کی مستند تشریح یہ ہے کہ یہ آسمان سورج ہوا اکاشہ پانی مٹی اور آگ ہیں جن کو ویشوانرہ کا سہرا آنکھ سانس قلب مسانہ پاؤں اور منہ خیال کیا جاتا ہے۔ انیس دروازے یہ ہیں دس آلات حس و عمل، پانچ پران اور عضو داخلی کے پانچ حصے۔ یعنی نفس بدھی چتہ اور اہم کارم۔ اپنیشد کے مصنف کا یہ خیال ہونا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ داخلی اعضا کی چار حصوں میں جو تقسیم کی گئی ہے، اسی کا تعلق شنکر کے زمانہ سے ہے۔ اس سے پہلے سچے نہیں ہے۔ اینکو بیل کی یہ رائے کہ یہ پانچ عنصر دس اعضا تین گن اور ایک ذہن کو ظاہر ہیں نسبت بہتر قیاس ہے مگر یہ بھی کافی طور پر قوی نہیں ہے۔

یہ سب کا مالک ہے۔ یہ ہر شے کا عالم ہے۔ یہ سب کے اندر رہنے والا ہے۔ یہ کل ذی حیات کی موت و حیات کی علت ہوتا ہے یہ نہ تو داخلی چیزوں کو محسوس کرتا ہے نہ خارجی کو نہ داخلی اور خارجی دونوں کو۔ وہ حسیت کا انبار نہیں ہے۔ وہ نہ شاعر اور نہ غیر شاعر۔ وہ نظر نہیں آتا۔ اس کو کوئی کام میں نہیں لاسکتا۔ اس کو کوئی چھو نہیں سکتا وہ ناقابل تعریف ناقابل نقل اور ناقابل بیان ہے۔ وہ واحد آتما کے وجدان کا ہم ہر ہے۔ وہ وہاں ہے جہاں پر عالم نہیں ہے۔ وہ غیر متغیر ہے وہ وہ بارافت ہے۔ اس کا کوئی ثانی نہیں۔ اس کی تحقیق کی ضرورت ہوتی ہے (مانڈ و گیہ اپنی شد ۲-۷)

موری سمہ تاپتی اپنی شد دوم۔ امانڈ و گیہ اپنی شد کی شرح ہے یہ انفرادی شعور کی تین حالتوں اور کائناتی شعور میں مندرجہ ذیل طریق پر متوازن نیت قائم کرتی ہے:-

حالتیں	انفرادی	کائناتی
جاگنا	وشوہ	واشووانہ
خواب دیکھنا	تیجسہ	ہرینہ گریہ
سونا	پراچند	ایشورہ

شعور کی ان تین حالتوں کے جو عالم و اجسام مطابق ہیں ان کو سمولہ سکشم اور کارنہ یعنی کشیف لطیف اور علی کہتے ہیں۔ چوتھا یعنی ثریہ مطلق ہے۔ تینوں عالموں کو ورات سورات اوسم رات بھی کہتے ہیں۔

(۴) شیوہ اور شاکتہ آگم

مانگھیہ نے کائنات کو چوبیس تتوں میں تقسیم کیا تھا جو ہر شے کیساتھ ملکر چوبیس مہا جاتے ہیں۔ یہ چوبیس مہا جاتے جن سے ملکر کائنات یا یہ دنیا بنی ہے شیوہ کائنات کی چھتیس تتوں میں تحلیل کرنے ہیں۔ ہر اکرتی اور بدھی کے مابین وہ گنہ کو بھی ایک تتو سے کی حیثیت سے داخل کر دیتے ہیں جو دونوں سے مختلف ہے اس طرح سے ہر شے سے نیچے چوبیس تتو سے اور یہ

چھبیسواں ہے۔ اس سے اوپر پانچ ہیں جن کو پنج پرت کا لفافہ کہتے ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں۔ نیتی، کالہ، راگہ، ودیا، کلہ، کلہ سے اوپر مایا، شدہ و ودیا ایشورہ سد اشیو اور شیو ہیں۔

یہ چھتیس تتوے تین قسموں میں منقسم ہیں۔ سب سے اعلیٰ شیو تتوہ ہے جو بطور خود ایک قسم ہے۔ اس کے بعد تین اقسام ہیں سد اشیوہ، ایشورہ شدہ و ودیا تو و ودیا تتوہ ہے۔ اور تیس تتوے وہ ہیں جن کا آغاز مایا سے اور اختتام زمین پر ہوتا ہے اور یہ آتما تتوے کہلاتے ہیں۔

آتما تتو میں سے پہلا تتوہ مایا ہے۔ یہ وہ شدہ مایہ نہیں ہے جس کا صفحہ ۵۸ پر ذکر ہوا ہے۔ یہ مایہ کائنات کی جڑ ہے۔ یہ ابدی ہے۔ یہ تمام عالم پر محیط ہے مایہ اشیائی شکل کی ہے۔ یہ طبق ہے جس میں افعال (کرم) کے بالقوہ نتائج جمع رہتے ہیں یہ غیر مصفا ہے اور کل شکلوں میں ہوتی ہے۔ اور ان عمل میں یہ اجسام لطیف و کثیف وغیرہ پر لپہ کلوں کا باعث ہوتی ہے، جن کا پر لپہ پر اختتام ہو جاتا ہے۔ جس طرح تنہ پتے پھل وغیرہ بیج کے اندر مضمر ہوتے ہیں اُگتے ہیں اسی طرح (کائنات) کلہ سے دیاسے نشو و نما پاتی ہے) (پاشو پتہ آگہ) ارتقا پہلے تو لطیف تتووں کا (کلہ وغیرہ) آتما کی قوت بصارت (ورک سکتی قوت ادراک) کے اظہار سے ہوتا ہے پھر یہ کثیف اجسام دنیاؤں میں ہوتا ہے۔ لطیف کلہ وغیرہ ابتدا تو انسان (انو) کو مستعد کرتا ہے۔ اور پھر کثیف کو۔ (ایضاً) کلہ پہلا تتوہ ہے جس کا ارتقا مایا سے ہوتا ہے۔ کلہ ہر طرح سے ان لموں (میلوں) پر غالب آتا ہے، چھتینیہ کی راہ میں حامل ہوتے ہیں اور اس طرح سے یہ ظاہر ہونے میں چھتینیہ کی مدد کرتا ہے۔ چھتینیہ کی صورت و قوت و عمل کی سی ہے۔ اس طرح سے یہ آتما کی معین و مددگار ہوتی ہے۔ جب اس کی راہ میں رکاوٹ ہوتی ہے تو کلہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ کلہ آتما کو بالکل ظاہر نہیں کرتا بلکہ چھتینیہ کو تھوڑا سا چمکا دیتا ہے۔ کیونکہ کلہ کرم کے مطابق عمل کرتا ہے (ایضاً) اس کے بعد کا تتوہ و دیا کلہ سے نشو و نما پاتا ہے۔ اس کے بعد

آتما کو لذت والہم کا تجربہ نہیں ہو سکتا وہ آلم جس کے ذریعہ سے آتما جواب
 عامل بن جاتی ہے، بدھ کی اعمال کو دیکھتی ہے۔ اس کا نام شیوہ شاستر و
 میں ودیا بتایا گیا ہے۔ (ایضاً) ودیا چت شکتی سے علیحدہ شے ہے کیونکہ
 چت شکتی تو اس وقت منور ہوتی ہے جب بدہ اور دیگر مادی اشکال فنا
 ہو جاتی ہیں۔ چت شکتی خالص علم کی طرف لے جاتی ہے۔ برخلاف اس کے
 ودیا ایسے علم کا باعث ہوتی ہے جو قید ہے۔ پس ودیا شعور کی روشنی کا
 ایک پرتو (پرجکاشہ) ہے جس طرح کلمہ قوت و آزادی (سوج چھا ہدہ) کا
 پرتو ہے۔ راگہ ایسے شخص کو جو دنیاوی (تجربے سے محبت رکھتا ہے
 اس کی طرف مائل کر دیتا ہے کیونکہ جو ذات خواہش سے بری ہوگی اس کو
 لذت والہم کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ ایسے شخص کو تشفی نصیب ہو سکتی ہے
 جو ناپاک لذات کے پیچھے پڑا ہوا ہوتا ہے۔ (ایضاً) ایک تو مثال کی صورت
 کا، اور دوسرے (خواہش) ہفتہ کی صورت کا۔ ان میں سے اول الذکر
 (انسانوں کو) اشیاء سے وابستہ کر دیتا ہے۔ (ایضاً)۔ راگہ کے بعد کالہ
 آتا ہے۔ یہ زمانہ ہے جو مذکورہ بالا تئوؤں کو ماضی حال و مستقبل کی صورت
 میں ظاہر کرتا ہے۔ تغیر زمان کے بغیر نہ کوئی شے پیدا ہو سکتی تھی اور
 نہ فنا ہو سکتی تھی پس زمانہ اشیا کا سبب ہے۔ جس طرح کہ چرخ مٹی کے
 برتن کا سبب ہے۔ (ایضاً) زمانہ ابدی نہیں ہے کیونکہ ابد زمانے سے
 خارج ہے (ایضاً) نیت ہی وہ قوت ہے جو انسان کو اپنے کرم کے نتیجہ کی
 طرف مہینچتی ہے خواہ وہ ان کی خواہش کرے یا نہ کرے۔ اس کا بھی
 تعین کرتی ہے کہ کس قسم کے اجسام و اعضاء وغیرہ انسان کو حاصل ہوں گے
 بجائے خود کرم کے اندر انسان کو مثلاً آلام کرنے کی قوت نہیں ہوتی
 شیوہ کی قوت کو نیتی کی صورت میں مداخلت کرنی پڑتی ہے، (ایضاً)۔ پرشہ
 اپنے آپ کو ان پانچ لفافوں میں لپیٹ لیتی ہے۔ جن کو شیوہ مایا سے
 عالم وجود میں لاتا ہے۔ پرشہ کا صرف شکلوں پر الملاق ہوتا ہے۔
 یہ لاعلمی (او دیا) میں ڈھکے رہتے ہیں جو پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں و جناء کلمہ

اور پرلیہ کلا پرشہ نہیں کہلاتے (ایضاً) پر کرتی بھی وہ مادہ ہے جس سے وہ دنیا میں عالم وجود میں آتی ہیں، جن کا پرشہ بوجہ کرنا ہوتا ہے۔ مایا کا یہ پہلا کثیف ارتقا ہوتا ہے۔ کلمہ اور باقی چار (پہنچ کنچو کہ) لطیف ہوتے ہیں۔ اس کو اویکتہ بھی کہتے ہیں۔ (ایضاً) اس میں گن توازن کی حالت میں ہوتے ہیں پر کرتی سے گنوں کا ارتقا ہوتا ہے اور گنوں سے بدھی کا ارتقا کے اس حصے کا بقیہ اصولاً ویسا ہی جیسے کہ سائنس کی تعلیم دیتے ہیں۔ و دیاتوے (جن کو و دیا سے علیحدہ سمجھنا چاہئے) جو کہ سلسلہ کا تیسواں تتوہ ہے) سب سے بڑے تتوہ یعنی شیوہ کی تین صورتیں ہیں۔ شیوہ اتوہ نہ شکلا غیر ممیز ہے، جہاں کہ شدہ مایہ اپنی فعلیت کے ساتھ ختم ہو کر جذب ہو جاتی ہے (یعنی یہ تو پہنچ جاتی ہے، اس سے شعور و عمل کی قوتیں منعکس ہوتی ہیں۔ یہ ناقابل فنا ہے اور ہر جگہ پر موجود ہے۔ یہ غیر حادث غیر متغیر اور ہر شے کے دیکھنے والا ہے۔) سنسکرت میں اس کے لئے جو لفظ ہے اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس کا ہر طرف منہ ہو (پوش نگہ) سد اشوہ دوسرا اور دریا تتوں میں پہلا تتوہ ہے جب شدہ مایا یعنی شیوہ کی شکتی اپنی فعلیت کی زندگی شروع کرتی ہے شیوہ ہو کہ شیوہ کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ جس کے لغوی معنی ایسے شیوہ کے ہیں جس سے پہلے ورجہ امتیاز کا تجربہ ہوتا ہے۔ وہ سد اشوہ جس کو سد اکہہ بھی کہتے ہیں، جو درحقیقت شیوہ سے علیحدہ نہیں ہے، جب شدہ مایا و التفاعل کرتی ہے تو بھو کہ شیوہ ادی کا رہ شیوہ کی حالت میں منتقل ہو جاتی ہے (جس کے لغوی معنی ایسے شیوہ کے ہیں جو نگرانی یا حکمرانی کرتا ہے) اس وقت وہ ایشور ہو جاتا ہے جو سد اشوہ سے علیحدہ نہیں ہے (ایضاً) پانچ متروں جس کا حوالہ گذشتہ باب میں دیا گیا تھا۔ وہ سد اشوہ سے متعلق ہے، کیونکہ اعلیٰ و ارفع یعنی غیر ممیز شیوہ تتوہ کے متعلق یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ جسم رکھتا ہے، اگرچہ وہ متروں ہی کا بنا ہوا ہو۔

بند و جس کا دوسرا شدہ مایا اور شیوہ شکتی بھی ہے جو ان تین

اعلیٰ ترین تتوؤں کا دوسرا رخ بھی ہے اس کو علیحدہ تتوہ شمار نہیں کیا جاتا۔ مگر شاکتہ آگہ میں اس کو نمایاں کر کے شیوہ تتوؤں کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ اور شیوہ کی باقی دو حالتوں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، ان کی بنیاد بھی بند ہوتی ہے۔ یہ بھی ایسی ہے جیسی کہ کینڈہ لینی (یعنی کروی) یہ وہ ہے جو آئینہ اور باقی کو اپنے افعال سے وابستہ کرتی ہے۔ اور ان کو اس سے نجات دلاتی ہے۔ علاوہ بریں تخلیق عالم کے وقت جب اس دنیا کا آغاز متروں سے ہوا تھا، تو یہ اس سے نکلی تھی اور اسی میں جذب ہو جا رہی تھی اس کی فعلیت تتوؤں کے ظاہر کرنے میں چار درجہ سے بڑے تتوؤں کو متعین کرتی ہے شیوہ تتوہ، سد اکھیاہ تتوہ، ایشور تتوہ اور (شدہ) پوریا تتوہ (ایضاً) شدہ و دیالعلم کا باعث ہوتا ہے۔ (ایضاً)

کائنات کے ان مختلف اصول کے ارتقا کے علاوہ شیوہ آگہوں میں دیگر لاتعداد ذوات کے ارتقا کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ جو مایا کے عالم وجود میں آنے کے بعد ہوتے ہیں۔ پس پہلے تو وہ آٹھ کیولہ (رویں) (انف) پیدا کرتا ہے۔ اس کے ساتھ اس وقت واما اور دیگر شکتیاں ہوتی ہیں اور وہ سات کروڑ متروں میں گھرا ہوتا ہے (دمرج - آگہ)۔ ان کو کیولہ کہا گیا ہے، کیونکہ یہ ایسی صفت سے تعلق رکھتی ہیں جس کو وجنا کیولہ کے نام سے بیان کیا جا چکا ہے یعنی یہ وہ ہیں جن سے انوہ ملے تو وابستہ ہوتا ہے مگر یہ کرم اور مایا سے بری ہو جاتے ہیں۔ ان کے نام انت، کشم، شیوا، ائمہ، ایکن تیرہ، ایکہ رورہ، شکھڑا جاؤں کے راجہ چونکہ مالک و آقا کا اظہار ہو چکا ہے تو انت اور سب ملکر مایا تتوہ ایکسو اٹھارہ (ایشوروں) کا سلسلہ پیدا کرتے ہیں، جن کے اجسام کا آغاز کلہ سے ہوتا ہے۔ (ایضاً) یہ ظاہر ہے کہ دولوں کے تابع ہوتے ہیں اس کے بعد مالک ان زمین کے حاکموں (سہونی ایشوروں) میں حلول کرتا ہے جن پر (تین ملوں کا) نشان ہوتا ہے جن سے یہ تمام کائنات عالم وجود میں آتی ہے) اور جن کا کام ان کے کرم پر مبنی ہوتا ہے

(ایضاً) یہ برہما و شنور درہ ہیں دکائنات (صغیر کے ہلاک کرنے والے جن کو مالک اعظم سے ممتاز کرنا چاہئے۔ اور باقی سکھ ہیں۔ یہ ذوات مختلف حلقوں میں آباد ہیں جن کے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہی جس حد تک ضمنیات کا تعلق ہے شیوہ اور شاکتہ آگموں میں بہت کم فرق ہے۔ مگر شاکتہ کے مقصد فرقے اگرچہ تہوں کے متعلق شیوہ کی تحلیل کو تسلیم کرتے ہیں مگر شیوہ معبودوں کی جگہ مونث معبودوں کو دیتے ہیں۔ پراگشکتی جو سب سے بڑی دیوی ہے اس کے گرد ایمینوں کی ملکہ کی طرح سے لاتعداد لوگ جمع رہتے ہیں۔ ایک سلسلہ کے اندر سولہ نیتے بیان کئے جاتے ہیں۔ مہاشتری پورہ سدری، کا کا میشوری، بھاگمالینی وغیرہ ایک سلسلہ کے اندر زرتی، ڈینڈنی نکولی اور دیگر دیویاں ہیں۔ شاکتہ کا سب سے بڑا موضوع ان کے اسماء، فرائض و اعمال اور ان منتروں پر مشتمل ہوتا ہے جو ان کو پسند ہوتے ہیں۔ ان کو خالص ایشوریاں کہا جاتا ہے۔ جب خالص ستوہ تمس یا جس ان کا جوہر ہوتا ہے اور جب رجس اور تمس ملے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو یوگنیا کہا جاتا ہے ان معبودان باطل کے مزید تفصیلی مطالعہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

داری و سیارہ یہ تخلیق عالم کے عمل کے آغاز کے متعلق جس مخفی تعلیم کو بیان کرتا ہے وہ عجیب و غریب ہے وہ کہتا ہے خلق عالم اس طرح سے ہوتی ہے ایک مرد کو اور شہ (کریم) کی بنا پر اولاد کی خواہش ہوتی ہے وہ اپنی قوتوں پر غور کرتا ہے اور خود ہی شوکلہ کی صورت میں بیوی کے جسم میں داخل ہو جاتا ہے جو اس کا نصف جسم ہے پھر بیوی شونینہ کی شکل میں شوکلہ میں داخل ہوتی ہے۔ اس سے بند و برگہ اور او مبرہ کے بیج کی طرح سے پھول جاتا ہے، پھر جس طرح سے کہ ایک عرصہ کے بعد شاخیں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں بچے وغیرہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ جب سورج کی کرنیں مقابل کے ایک آئینہ پر پڑتی ہیں تو آئینہ کی شعاعوں کے ساتھ مل جاتی ہیں اور سورج اور آئینہ کی کرنیں روشنی کے بند و کے طور پر نکلتی اور دیوار پر پڑ جاتی ہیں۔ اسی طرح تمام جانداروں کے

اور شے معنی کرم کی بنا پر برہما جو برکاشیہ ہے اس عالم کے پیدا کرنے کی خواہش کرتا ہے جو اس میں جذب ہو چکا تھا اور اپنی شکتی کی طرف دیکھنے کو مڑتا ہے اس کے اندر روشنی کے بند و کی طرح سے داخل ہو جاتا ہے اور شوکلہ کا بندوبن جاتا ہے۔ اب شکتی شوننتہ ہو کر اس میں داخل ہوتی ہے۔ ان کے اختلاط سے جو بندوپیدا ہوتا ہے، وہ پھول کر ایل پڑتا ہے۔ اس سے ایک خاص جوہر جس کو ہار وہ کلہ (شعاع قلب) کہتے ہیں پیدا ہوتا ہے۔ اسے گرو سے سیکھنے کی ضرورت ہے کتابوں کے ذریعہ سے اس کی تعلیم نہیں دی جاسکتی۔ (ایضاً)

للیتا سپہر نامہ بھاشیہ میں ایک شاکتہ کتاب سے مدارج تخلیق کے متعلق مندرجہ ذیل عجیب و غریب اقتباس کیا گیا ہے۔ پہلا درجہ گھنی بھوتہ ہے۔ جب کہ کرم پرلیہ میں جذب ہوتا اور ظاہر ہونے کے لئے پوری طرح سے تیار نہیں ہوتا اور مادہ ایک غیر ممیز دیکھاس ڈھیر کی صورت میں ہوتا ہے۔ جب کرم میں پختگی آنے لگتی ہے تو دوسری نوبت وچی کرشیا کی شروع ہوتی ہے۔ اس حالت میں مایا پختہ کرم سے بھر جاتی ہے اور برہما یا سنے مستفید ہو کر خلق کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اس کے بعد اوکیٹہ یا کارن بتدو (تخم علی) کی حالت شروع ہوتی ہے۔ اس سے چوتھا درجہ کارہ بندو (تخم منج) کا ہے جو پراہ واک چیت ہے۔ اس سے پانچویں نوبت ناوہ سکشہ واک اور چندہ چیت کی آتی ہے۔ اس سے پیچہ (کشیف) تخم، استھور، چیت پیدا ہوتے ہیں۔ ویدانتہ کے ۳، ۴، ۵، ۶ اور ۷ مدارج اوکیٹہ ایشورہر نیہ گرو وشنو زہ (جن کو تیسری فصل میں بیان کیا جا چکا ہے بن گئے ہیں شاکتہ میں ان کے مائل شاننا، داما، جیتھا اور اداری ہیں جن کو ابیکا اچھا جنانہ اوکرشہ بھی کہا جاتا ہے اور ان کا بھی یہی حال ہے۔

(۵) ویشنوہ آلمہ

پادسہ سمتھ میں کائناتی وجودوں اور گروں کا مندرجہ ذیل الفاظ میں

ذکر آتا ہے کہ ایک ابدی عدم المثال روشنی ہوتی ہے جو ہمیشہ مطلق ہوتی ہے۔ جس میں کوئی دخل نہیں ہوتا جو صورت ہے اور بغیر صورت کے ہے جو شمس اور فنا سے مادر ہے۔ (تخلیقی فعلیت) کی بنیاد پر اس ابدی ذات سے واسدو یو دو ہاتھ ایک لباس والے وجود برآمد ہوتا ہے۔ جس کا جسم اریو لان اور پدموں چاند سورج آگ کی روشنی خالص بلور سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ یہ شعاعوں کے حلقے میں چکر اور دیگر اوزار بیرونی علامات کے لئے ہوئے شری تشہ (بالوں کی ایک لٹ) کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کے سینے پر ایک چمکتا ہوا جوہر ہوتا ہے۔ سر پر تاج بازوؤں پر بازو بند ہاتھوں میں کڑے پہنچیاں ہوتی ہیں اس کا زرد لباس ہوتا ہے اور بہت ہی بھلا معلوم ہوتا ہے یہ پہلا بے عیب بادشاہ ہے یہ واسدو کے نام سے مشہور ہے، اس کی چار منہ والی ذات سے کل مخلوق عالم وجود میں آئی۔ یوگیوں کو اس کا تصور دل کے کنول کے وسط میں باندھنا چاہئے۔ دانشمند اس کو شنو کا سب سے بڑا منتہا خیال کرتے ہیں۔ اسی واسدو سے ایک اور واسدو پیدا ہوا جس کے ایک منہ اور چار بازو تھے۔ اس کو بھی چکر اور دیگر اوزار تھے۔ وہ چکر کو دنیا کی حفاظت کے لئے رکھتا ہے۔ اسی سب سے زیادہ محبت کرنے والے کے پاس کنول تخلیق کی غرض سے، سنگہ جس کو پنچہ جینہ کہتے ہیں (مکتی) نجات کے لئے اور تیر ہلاک کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اس کے سینے پر سری دستھ اور کستویہ ہیں گلے میں ایک مالہ، وہ مور کی گردن کی طرح سے سیاہ ہے اور زرد کپڑا پہنے ہے، جو اس کے ساتھ ہی پیدا ہوا ہے۔ دنیا کا مالک واسدو تخلیق حفاظت ہلاکت اور نجات کا موجب ہے۔ کسی وجہ سے اس نے اپنے آپ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ان میں سے ایک تو واسدو یو شفاف بلور کی طرح سے رہا دوسرا نیلے بادل کی شکل کے مشابہ نرائن بن گیا۔ واسدو یو سے سم کرشنا نکلا۔ اس سے پر دیوہ منہ عالم وجود میں آیا۔ پر دیوہ منہ سے انی ردہ پیدا ہوا۔ یہ سب چار بازو والے ہیں واسدو میں چھ گن سکے جاتے ہیں۔ جنانہ اور

باقی سب گن اس میں مساوی مقدار میں ہیں۔ اشکال (مورتیاں) جن کا ترتیب وار ذکر ہو گا گنوں کی مختلف مقداروں کے مالک ہونے سے پیدا ہوتی ہیں جس میں بنیاد کی زیادتی ہوتی ہے، اس کا نام سم کرشنہ ہے۔ پر دیومنہ میں بلہ کی زیادتی ہوتی ہے۔ ایشورہ کی زیادتی اکی کو جہ سے انی ردہ عالم وجود میں آتا ہے۔ چار مورتیوں سے چوبیس مورتیاں اور پیدا ہوتی ہیں جس طرح۔ سے کہ بہت سی شمیں ایک شمع سے روشن ہوتی ہیں (پاد مہ سم) ان ذوات کے اعمال و افعال کا ذکر کشمی تترہ میں کیا گیا ہے۔

انی ردہ اس کو پیدا کرتا ہے۔ پر دیومنہ اس کو باقی رکھتا ہے۔ جس کو وہ پیدا کرتا ہے۔ سم کرشنہ جو کچھ اس طرح پیدا ہوا اور باقی رہا اس کو کہا دھلاک کر ویتا جاتا ہے۔ (ایضا)۔ اس کے خلاف کشمی عمل تخلیق کو اسی کتاب کے پانچویں باب میں بیان کرتی ہے۔ مجھے جب تخلیق کی خواہش ہوتی ہے تو اپنے ایک چھوٹے سے قطرے (بندو) سے خالص تخلیق کا آغاز کر دیتی ہوں جس میں چھ گن ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ اس بندو سے میری شکل متغیر میں مہا کشمی کہلاتی ہوں۔ جب رحب غالب ہو جاتا ہے تو میں عظیم الشان پریشوری بن جاتی ہوں۔ میری شکل جب تمس میں بھر جاتی ہے تو میں مہا مایا کہلاتی ہوں۔ اور میری ستوہ کی شکل جہاد دیا کہلاتی ہے۔ میں نے اور ان دو عورتوں نے مراقب ہو کر تین جوڑوں کو اپنی فطرت کے مطابق پیدا کیا ہے۔ جان لو کہ جس جوڑے کو میں نے اپنے ذہن سے پیدا کیا ہے وہ نہرے رحم والا کنول کی آنکھوں والا کنول پر بیٹھا ہوا ہے اور یہ پر دیومنہ کا جڑو ہے۔ اس جوڑے کا مرد تو برہما ہے (جس کو) ڈھاٹا ودھی ورتچہ بھی کہتے ہیں عورت شری پدکلا اور کشمی کہلاتی ہے۔ سم کرشنہ کے ایک حصہ سے مہا مایا پیدا ہوتی ہے۔ اس جوڑے کے تین آنکھیں تھیں اور اعضا نہایت متناسب تھے۔

روراشنکرہ ستہا نو کپارڈی تین آنکھ والا تھا۔ اور عورت تری ایشورا بھاشا و دیا اکشرہ کامہ دھنو (ہشتی) گائے سر سوتی تھی۔ انی ردہ کے

ایک جزو سے ہما و دیا کا جوڑ پیدا ہوا۔ اس کا مرد کیشو و شنو کرشنہ ہری کشیہ
 واسو و جبار نہ تھا۔ عورت جہاگوری ستی چندرہ سو بھاگما۔ میرے حکم سے
 ترئی بجاگی بیوی بن گئی گوری رورا کی کنول سے ولادت پانے والی کشمی واسو
 کی (ایضا) پھر برہانے کا ثنائی ہضہ پیدا کیا۔ رورانے توڑ کے اس کے
 دو گئے اور وشنوان تمام چیزوں کی حفاظت کرتا ہے جو انڈے کے اندر ہیں
 ذات اعلیٰ اپنے آپ کو تین صورتوں میں ظاہر کرتی ہے جن کو پرہ،
 ویوہ اور وجموہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پرہ تو وہ صورت ہے جس کی اس
 فصل کے ابتدا میں تشریح کی گئی ہے۔ وجموہ کے اندر چار صورتیں ہیں
 واسو، یوسم کرشنہ، پر دیومنہ اورانی ردوہ۔ اس کی شکلوں زیوروں وغیرہ
 کا حال اس کتاب کے دسویں باب میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ اپنے آپ کو
 چار حالتوں میں سے ہر حالت میں ظاہر کرتے ہیں جاگر ہتہ سوپنا سستی ترئیہ
 (جاگنا، خواب دیکھنا سونا بچو دی)۔

وجموہ ان مختلف اشکال کا نام ہے میں جن میں کہ وشنو اپنے آپ کو
 انسان پر ظاہر کرتا ہے مثلاً پدم نا بھاننت کپیلہ گھوڑے کی شکل والا ہے
 گر پوہ مختلف اوتار مثلاً مچھو، وغیرہ دتا ترئیہ علی ہذا۔

آگوں کے چھیدہ دیومالے سے دید کے زمانے کے معبود اگنی اند
 مترہ درندا دیو اور مہرہ اور اس سے پہلے کے دیو اپرہوی خوبصورت
 اُشا اور مچھور کرنے والا بادشاہ سوم یا بکل خارج کر دیئے گئے ہیں مگر اس کے
 باوجود اس زمانے کا مہندو اپنے مذہب کو ویدی کہتا ہے اور نہایت
 شذوذ سے اس کے ساتن وہم یعنی غیر متغیر مذہب ہونے کا مدعی ہے۔
 وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ وہ ویدی کی محض پرستش کرتا ہے ان کو پڑھتا نہیں
 آگہ کے یہ معبود کہاں سے پیدا ہوئے اور کب ان کو مرتب کیا گیا ہے۔
 ارتقا کی نوعیت کس شے سے متعین ہوئی یہ سب باتیں تاریکی کے اسی پردہ میں
 چھپی ہوئی ہیں جس کے اندر ہندوستان کی اکثر و بیشتر تاریخ ہے۔

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

صحت نامہ اصول فلسفہ ہمنود

نفس	سر	غلط	صحیح	نہا	س	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲	۱۱	بھنا	بھنا	۲۶	۱	(بش)	در (بش)
"	"	پامینہ	پانیہ	"	۴	صل	در اصل
۲	۱۳	بڑی	بری	۲۸	۱۵	بار	بارے
۳	۱۶	ہے	ہو	۳۱	۹	یہ	یہ
"	۱۷	ادیر آگہ	دیر آگہ	۳۲	۱۵	سے	شے
۵	۱	کریند دریاں	کریند دیاں	۳۳	۱۷	ماسوں	ماسوں کی
۶	۳	لے	کے	۳۵	۱۲	شاتہ	شامہ
۷	۲۳	سہی	ہے	۳۹	۱۸	نہا	فضا
۸	۳	کرتی	کرتا	۶۶	۱۳	کے	کے
۱۰	۱۱	اردی	ارادی	۸۱	۲۲	مکی	لگی
۱۵	۳	میں میں	میں	۹۷	۱	ہو کر کے	ہو کرتی ہے
۱۸	۴	کردینا	کردینا	"	۲	دیدانہ	دیدانتہ
۲۰	۵	آٹھ	آٹھ	۹۸	۷	ورتی	وارتی
۲۵	۱	ما	یا	۱۰۱	۱۵	سن کا	سن
"	۲	بتا	بنا	۱۰۲	۸	اس	ان
"	۱۰	مل	عمل	"	۱۲	میں میں	میں

صحت نامہ	غلط	صحیح	نمبر	۲	غلط	صحیح	نمبر
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸
۱۰۲	۱۶	شرع دیا	۱۶۰	۲۴	غری دیا	ویدانتیوں	ویدانتیوں
"	۳	پہی	"	۱۰	پہی	صفات	صفات
۱۰۷	۲۰	و خود	۱۷۳	۱۱	وجود	اس کو	اس کو
۱۱۲	۵	جنا	"	۱۲	جنا	توجہ	توجہ
۱۲۱	۱۷	پر تہ	"	۱۹	پر تہ	قریب	قریب
۱۳۴	۱۱	رتیوں	۱۹۰	۵	رتیوں	کا	کا
۱۳۶	۱۹	کو	۲۰۷	۱۲	کی	کا	کا
۱۴۱	۲۰	کو	۲۱۰	۱۸	کوہ	جیہ	جیہ
۱۵۳	۱۰	سوم	۲۱۱	۵	رسوم	ارہوں	ارہوں
۱۶۲	۲۴ و ۱۳	ہوتی ہے	"	۱۴	ہوتے ہیں	متغیر ہو	متغیر ہو
۱۶۵	۵	قاپینوزے	"	۰	قاپینوزے	۰	۰

— — — — —

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائیگا۔

مجلس

۱۰۰

۱۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۲۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۳۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۴۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۵۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۶۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۷۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۸۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۹۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔
 ۱۰۔ اگر ایک نیک انسان کا نقصان ہو جائے تو اس کا نقصان اس کے لئے ایک نیک انسان کا نقصان ہے۔

حضور

23-2

4919

b.

جاری

